

ÉTUDES CRITIQUES

LA THÉOLOGIE ET SES SOURCES.

Parmi les multiples travaux qui permettent à la pensée chrétienne de prendre de plus en plus conscience de son histoire et de revenir à ses sources, nous ne pensons pas qu'il y ait eu, ces dernières années, d'entreprise plus intéressante, ni qui contienne plus de promesses, que la collection ouverte aux éditions du Cerf, sous la direction des RR. PP. II. de Lubac et J. Daniélou, S. J. : « Sources chrétiennes ». La dizaine de volumes aujourd'hui parus constituent déjà une très belle réalisation. Ils nous offrent la traduction d'œuvres particulièrement représentatives de la tradition grecque, toujours accompagnées d'introductions attractives et soignées, d'annotations suggestives. Les difficultés de l'édition ont empêché de joindre à la plupart de ces volumes le texte original ; on promet de nous le donner dès que ce sera possible. Puisse cet indispensable complément ne pas trop tarder ! Une circulaire plus récente nous fait espérer des développements considérables qui, s'ils sont réalisés, feront de cette magnifique entreprise une œuvre unique dont on ne saurait trop louer le propos. La collection va s'étendre d'une part aux sources latines chrétiennes, d'autre part à certaines œuvres non chrétiennes que leur importance pour le développement de la réflexion théologique permet de considérer aussi comme des « sources ». Notre chronique ne porte que sur l'ensemble des dix premiers volumes, sur les caractères qu'ils présentent. Il est possible que l'élargissement qu'on nous promet, en étendant l'équipe des collaborateurs, modifie ces caractères et enrichisse, en l'équilibrant, l'esprit commun qui s'est déjà si nettement affirmé surtout dans les travaux qui ont pour auteurs les directeurs mêmes de la collection.

Une telle entreprise fait songer à ce que réalise, pour les études classiques, la collection Guillaume Budé. Elle s'en différencie cependant par deux caractères : le premier est une moindre préoccupation critique ;

i. *Sources Chrétiennes*, Éditions du Cerf, Paris. Nous avons à ce jour reçu dix volumes :

Grégoire de Nysse : *Contemplation sur la vie de Moïse*, Intr. et trad., de J. Daniélou, S. J.

Clément d'Alexandrie : *Protreptique*, intr. et Trad., de Cl. Montdésert, S. J.

Athénagore : *Supplique au sujet des chrétiens*, l. et T. de G. Hardy.

Nicolas Cabasilas : *Explication de la divine liturgie*, l. et T. de S. Salaville, A. A.

Diadoque de Photice : *Cent chapitres sur la perfection spirituelle*, l. et T. de E. des Places, S. J.

Grégoire de Nysse : *La création de l'homme*, l. et T. de J. Laplace, S. J. ; Notes de J. Daniélou, S. J.

Origène : *Homélies sur la Genèse*, l. de H. de Lubac, S. J. ; T. de L. Doutreleau, S. J.

Nicétas Stéthatos : *Le Paradis spirituel*, Texte, trad., et cotnin. de Marie Chalendar.

Maxime le Confesseur : *Centuries sur la charité*, l. et T. de J. Pégon, S. J.

Ignace d'Antioche : *Lettres*, Texte, l. et tr. et notes de Th. Camelot, O. P.

pour beaucoup de ces ouvrages il s'agit non précisément d'une édition critique mais d'un texte de travail soigné ; si désireux que nous soyons d'une rigueur scientifique totale, nous n'en ferons pas un reproche aux initiateurs de cette collection, nous les remercierons plutôt de ne pas se croire obligés d'attendre les longs travaux d'éditions scientifiques pour nous mettre entre les mains, en éditions courantes substantiellement garanties, des textes précieux. Le second caractère est que la collection est visiblement orientée par une intention qui préside aux choix et vise une action immédiate : un esprit commun, qui se rattache à certaines positions théologiques déterminées, anime plusieurs des introductions et des commentaires ; cet esprit, ces positions, dont nous aurons à parler dans le cours de cette chronique, traduisent tout autre chose que la seule préoccupation historique de nous présenter exactement des auteurs anciens¹.

D'autres Revues ont dit ou diront les qualités techniques, ou les défauts de ces traductions ; elles apprécieront la valeur critique des textes édités, la vérité historique des introductions et des notes. Sans nous désintéresser de ce point de vue, nous voudrions, dans la Revue Thomiste, souligner la très grande richesse qu'offrent à la théologie spéculative ces textes dont plusieurs sont vénérables, dont tous expriment un effort de réflexion humaine sur les vérités de la foi. Aussi reviendrons-nous sur plusieurs d'entre eux. Nous voudrions cette fois, en une première présentation globale, concernant plutôt le dessein général de l'ensemble que le détail des volumes parus, aborder quelques problèmes plus généraux qui nous paraissent importants pour la théologie contemporaine.

Il convient en effet de ne pas séparer de « Sources chrétiennes » une autre collection qui vient de faire un brillant départ aux Éditions Montaigne : la collection « Théologie » dirigée par les Jésuites de Fourvière et à laquelle les RR. PP. de Lubac et Daniélou participent de façon si importante qu'ils paraissent être ici aussi les animateurs¹. Il y a dans le parallélisme des deux collections, une communauté d'es-i.

i. Le R. P. Daniélou caractérise très bien l'intention de la nouvelle collection par opposition à celle que dirigeaient autrefois Hemmer et Lejay : « Pour cette dernière, il s'agissait avant tout de publier des documents historiques, témoins de la foi des anciens. La nouvelle pense qu'il y a plus à demander aux Pères. Ils ne sont pas seulement les témoins véritables d'un état de choses révolu ; ils sont encore la nourriture la plus actuelle pour les hommes d'aujourd'hui, parce que nous y retrouvons précisément un certain nombre de catégories qui sont celles de la pensée contemporaine et que la théologie scolastique avait perdues ». *Études*, Avril 1946 : Les orientations présentes de la pensée religieuse, p. 10. (C'est nous qui soulignons.) Cette intention, fort bien illustrée par l'introduction du P. D. au premier volume, n'apparaît d'ailleurs pas en plusieurs autres qui n'ont heureusement visé que la plus grande exactitude et restent des modèles de travail probe que n'oriente et ne sous-tend aucune arrière-pensée.

2 La collection « Théologie » (Éditions Montaigne, Paris) comprend actuellement huit volumes :

H. Bouillard : *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin. Étude historique.*

J. Daniélou : *Platonisme et Théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse.*

JL de Lulliac : *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen-Âge.*

CL Montdésert : *Clément d'Alexandrie. Introduction à sa pensée religieuse à partir de l'Écriture.*

G. Lessaro : *Autorité et bien commun.*

J. Mouroux : *Sens chrétien de l'homme.*

M. Pontet : *L'exégèse de saint Augustin prédicateur.*

il. ue Lubac : *Surnaturel. Études historiques.*

prit, sur lequel nous ne sommes pas sans graves réserves, nous le dirons, mais qui manifeste un dessein positif et constructif, en lui-même plus important que les défauts qui l'entachent : celui d'une théologie plus consciente à la fois de la richesse de ses sources, de la multiplicité de ses expressions historiques, des circonstances de son évolution et des réalités humaines les plus proches, les plus contemporaines. Avec ce dessein nous disons notre plein accord et notre entière sympathie.



Ce qui nous frappe à la lecture de ces textes anciens qui, dans la collection « Sources chrétiennes », ressortent d'autant mieux qu'ils sont mis en lumière par les annotations des traducteurs, c'est que la plupart de nos problèmes s'y retrouvent ; mais ces problèmes sont pris à un stade où rien encore ne les a figés dans une formulation trop littérale. Il est presque banal — la constatation en est trop facile — de remarquer qu'en beaucoup de points la problématique de notre théologie est devenue scolaire, je veux dire qu'elle est elle-même une chose apprise et qui reste souvent livresque ; elle prête encore à des réflexions et à des solutions vraies, mais la pensée manque de je ne sais quelle activation, elle est comme alourdie, elle se croit trop vite achevée et parfaite. Elle échappe difficilement à la tentation de paresse et de facilité qui la porte à se reposer sur l'acquis. Et cette remarque atteint plus loin, à mon avis, que l'enseignement des Écoles ; il y a une certaine façon, d'ailleurs authentique et solide, de poser les problèmes théologiques, même en référence à leurs sources scripturaires ou à des préoccupations concernant les réalités contemporaines, par laquelle on ne sort pas d'une problématique reçue, parce que les questions mêmes sont formulées selon des catégories traditionnelles, dont on n'a pas assez pris soin de retrouver toute la valeur d'intuition. Quiconque a dû enseigner la théologie n'a pas manqué de rencontrer cette paresse de l'esprit, plus ami de la formule que de la saisie, plus prompt à se reposer sur le tout fait qu'à pousser son regard jusqu'aux premières aperceptions pour refaire à son compte, par une réflexion pleinement personnelle, tout le cheminement ultérieur de la pensée.

Voilà pourquoi il est excellent, du seul point de vue de la théologie spéculative, de rencontrer une problématique tout autre que celle avec laquelle on a pris l'habitude de la confronter. C'est, pour une théologie de formulation principalement latine, le cas des œuvres les plus représentatives de la tradition grecque. Cette volonté de « choc » n'est sans doute pas absente de l'intention des fondateurs de cette précieuse collection ; et nous les remercions d'avoir si rapidement offert à notre méditation un ensemble aussi riche. Nous ne sommes pas de ceux qui pensent que la sagesse théologique de saint Thomas se brisera à ce choc, ou que, se voyant confrontée à de tout autres types de réflexion, authen-i.

i. Pour beaucoup, c'est chose faite, et M. de Gandillac dans le 3. fascicule de « Dieu vivant » (p. i23ctsq.) entérine définitivement le décès du « néo-thomisme », s'appuyant d'ailleurs sur le verdict du R. P. Hans von Balthasar, S. J. Il serait futile de plaider contre son arrêt ; comme le mouvement se prouve en marchant, la vie doit se manifester par ses fruits : nous serions en effet pour le moins agonisants si nous n'en acceptions pas l'épreuve.

tiquement chrétiens eux aussi, elle se trouvera quelque peu dépossédée de la place qui est devenue la sienne dans l'Église. Nous ne croyons pas que la comparaison, si elle est faite, doive conduire à prôner l'essentiel relativisme historique de toute expression humaine des vérités divines, en ce sens qu'à toute expression humaine du divin (hormis sans doute les formules de la foi) il faudrait chercher une vérité non point de conformité à ce qui est réellement en Dieu ou dans l'homme surnaturalisé, mais une vérité d'expression et de suggestion des réalités ineffables que l'homme éprouve.

A vrai dire, tout le problème de la théologie et de sa prétention se constituer en *savoir proprement dit* se trouve ici posé. Nous avons dit ailleurs dans quel sens il nous paraît que ce problème doit être résolu. C'est cette solution que nous sommes amenés ici à confronter avec l'une des difficultés majeures qu'elle rencontre plus encore dans la « mentalité » contemporaine que dans des théories explicitement formulées. Nous dépassons ainsi, dans la position même du problème, les expressions des livres qui nous en fournissent l'occasion.; qu'il soit bien entendu que nous avons pour but précis d'éclairer par leur opposition des solutions que nous essayons de conduire chacune à formulation la plus explicite; mais nous n'attribuons à personne* telle que nous la présentons, la théorie que nous combattons; et encore que bien des tendances nous paraissent converger vers elle, au point qu'au lieu de rester une solution idéale elle en reçoit une « vérité globale », nous penserions précisément faire un procès de tendances en la prêtant à qui que ce soit en l'absence de textes formels ou sur la foi de quelques lignes détachées de leur contexte.

Mais avant toute critique, nous tenons à signaler la très belle réussite que constitue à nos yeux le livre de M. J. Mouroux : *Sens chrétien de l'homme* (6° de la Coll. « Théologie »). Ce n'est pas que nous voulions soustraire ce beau livre à ce que nous avons appelé l'« esprit » de la collection : il ne serait pas trop difficile de montrer comment il s'y insère et répond à ses meilleures ambitions; mais il nous paraît qu'il représente, précisément ce que cet esprit a d'excellent, sans rien offrir de ce que dans certains autres des ouvrages qu'il anime, il manifeste de contestable.

M. M. n'a voulu écrire ni un livre d'érudition ni un exposé théologique que son caractère technique eût rendu difficile aux non-initiés. « Ce livre désire n'être qu'un témoignage ». Que cette modestie ne nous

1. *Revue Thomiste*, Janvier-Mars 1946 : La Théologie, intelligence de la Foi.

2. La généralité même de la présente chronique, qui porte sur l'ensemble des collections « Sources chrétiennes » et « Théologie » (nous reviendrons ultérieurement* sur les plus caractéristiques de ces volumes) pourrait faire croire que nous mettons en cause en toutes ces pages la pensée personnelle des RR. PP. de Lubac et Daniélou qui dirigent la première et sont en même temps les collaborateurs les plus représentatifs de la seconde. Ce n'est pas notre dessein, ou du moins quand cela sera, nous le dirons. Les RR. PP. de Lubac et Daniélou savent assez bien dire ce qu'ils veulent dire pour n'avoir pas besoin d'interprètes. S'il leur paraît cependant que, tout en dépassant leur pensée, nous semblons néanmoins les viser encore, nous serons toujours très heureux d'accueillir leurs rectifications et leurs mises au point. Ce pourrait être l'occasion de prévenir chez leurs lecteurs des méprises dont certaines sont dangereuses. .:

[trompe pas. Il est vrai que la considération de M. M. se tient habituellement non précisément sur le plan d'une analyse scientifique, mais plutôt sur celui d'une théologie qui se prolonge en méditation. Il est, [selon le mot de l'auteur lui-même, « une longue réflexion théologique ».] Mais cette réflexion est nourrie et comme imprégnée d'une possession vivante des sources de la pensée chrétienne, très spécialement de la [Parole de Dieu, de saint Paul surtout. Cette possession eût été impossible sans une étude minutieuse, poussée jusqu'à une longue familiarité. L] L'analyse de ce livre serait matériellement facile : il est clair, il [progressé selon des lignes fermement tracées. Pour nuancées qu'elles soient, les vues de l'auteur ne sont ni confuses, ni même enveloppées. l] Mais une analyse laisserait échapper à la fois la richesse des développements et ce qui nous paraît ici le plus neuf, ce que nous voudrions spécialement louer : sa méthode, et cette ferveur concentrée où l'on sent la méditation longuement mûrie et la profonde générosité de [l'esprit chrétien. Donnons-en pourtant les grandes lignes.

[t] Consacré à l'homme, l'ouvrage se divise en trois parties inégales : [d'abord, les *valeurs temporelles* (ch. I, le Temporel; II, l'Univers); Ensuite, en trois chapitres, les *valeurs charnelles* (III, Grandeur du corps; IV, Misère du corps; V, Rédemption du corps); enfin, et plus [longuement, les *valeurs spirituelles* (VI, la Personne humaine; VII, la [Liberté spirituelle; VIII, la Liberté chrétienne; IX, l'Amour; X, la [Charité). Malgré l'apparence, cette dernière partie est à notre sens la [plus neuve, non par son sujet : il s'agit là de problèmes éternels, mais [par la méthode synthétique qui fait converger sur eux les lumières de la réflexion spéculative et de l'histoire, les enseignements les plus [traditionnels et les vues les plus chères à l'intelligence contemporaine. Une conclusion dont le sujet propre est sans doute trop rapidement [touché, montre l'homme comme un *être sacré*.

[M. M. n'abuse pas des notes et des références; il en donne pourtant de fort utiles; elles sont le témoignage discret d'une érudition que la pensée a su dépasser et que le lecteur aura le plus grand bénéfice [à s'assimiler à son tour. L'auteur unit en effet à une connaissance approfondie des documents de la Tradition chrétienne (littérature patristique, liturgie, enseignements conciliaires) une attention très grande à toute information nouvelle. C'est dans le cadre que tracent [à la plupart de nos contemporains les données les plus communes des sciences, de la philosophie, de la littérature modernes, qu'il pose les divers problèmes qu'il aborde. A vrai dire, ici on ne le sent pas spécialiste (sa spécialité, visiblement, c'est la réflexion théologique), mais on aime cette culture ouverte, qui reste de bon aloi, qui ne se précipite pas au premier mirage de nouveauté pour proclamer son accord, mais qui garde le souci de ne rien laisser perdre de ce qui est acquisition positive, en même temps que de ne pas lier la présentation d'une vérité éternelle à des formes d'expression qui relèvent d'une culture périmée et sont de nature plutôt à faire obstacle à l'intelligence contemporaine qu'à lui ouvrir la voie. Plus encore qu'à ses premiers chapitres (en apparence les plus neufs, mais, croyons-nous, les moins approfondis, encore que fourmillant de très intéressantes suggestions), nous pensons ici aux admirables études sur la personne, sur la liberté, sur l'amour.

[Tout cela est de la très belle théologie, bien vivante; et si l'auteur y unit tant de profondeur à tant d'aisance, il ne nous paraît pas douteux

que cela tient à sa maîtrise dans la possession de la théologie spéculative. Il la manie à la fois avec un sens très juste et une constante exactitude. Qu'il s'agisse de l'union de l'âme et du corps, de la personne considérée dans sa subsistance ou dans son ouverture sur Dieu, de la situation historique de l'homme entre le premier et le second Adam, du péché originel et des forces laissées à la nature déchue, de l'amour naturel de Dieu et de la charité, du problème de l'amour désintéressé, la maîtrise de M. M. ne se dément pas. Nous ne disons pas que nous acceptons telles quelles toutes ses assertions : ce serait d'ailleurs un bien mince éloge. La réflexion théologique est ici trop personnellement exercée pour que l'auteur ne présente pas des vues originales dont l'examen reste à faire ; et nous ne manquerons pas de l'en remercier là même où il nous paraît que la solution doit être cherchée dans un autre sens. Mais ce que nous apprécions par-dessus tout, c'est que, quand il innove, ou du moins (car au fond il reste toujours appuyé sur la théologie la plus classique, mais profondément assimilée) quand il se préoccupe de mettre en lumière un aspect moins habituellement souligné, c'est toujours à fort bon escient, il sait très bien ce qu'il fait, il connaît la position ou la présentation qu'il abandonne, il l'a pesée avec sérieux. Plusieurs théologiens pourrions par exemple ne pas se trouver tout à fait à l'aise dans les pages où il revient, à divers propos, sur le péché originel et l'état de nature blessée* ; nous ne pensons pas qu'aucun puisse lui reprocher, non seulement d'ignorer, mais de n'avoir pas attentivement examiné quelque terme du problème. C'est ce qui fait la solidité d'un travail que son propos apologétique (je veux dire le but évident de trouver audience auprès d'esprits pénétrés de la culture moderne) aurait pu infléchir vers des argumentations plus faciles. M. M. nous fournit la preuve que la pensée chrétienne peut entrer dans les débats contemporains sans esprit d'abandon, sans mauvaise honte de son passé, comme d'ailleurs sans superbe, en toute franchise et loyauté, avec la conscience qu'elle peut beaucoup apprendre, car elle reste jeune ; il nous montre que la pensée théologique peut demeurer fort précise et garder la richesse de ses acquisitions traditionnelles en cherchant son expression dans une formulation neuve. Nous serons toujours reconnaissants à la collection *Théologie* de nous offrir des livres de cette valeur.

* «

Aucun de ceux qu'elle nous offre d'ailleurs n'est sans valeur, nous aurons l'occasion de le dire, au moins dans des recensions ultérieures ; mais ce que nous regrettons chez plusieurs d'entre eux, c'est que la mise en lumière des richesses de la tradition patristique ou l'effort pour trouver une formulation rajeunie y sont accompagnés d'une évidente dépréciation de la théologie scolastique. Bien loin d'opposer celle-ci soit à l'ampleur des données traditionnelles, soit à des essais de présentation renouvelée, comme s'il ne pouvait y avoir là pour elle que danger, nous estimons pour notre part que, très précisément sous la forme que lui a donnée saint Thomas, la théologie scolastique

i. Ce n'est pas notre cas : l'auteur nous paraît garder très justement l'équilibre, en effet un peu « paradoxal », entre les exagérations opposées du jansénisme et d'un humanisme naturaliste.

représente l'état vraiment *scientifique* de la pensée chrétienne. Cela n'implique aucun dédain pour ce qui l'a précédée : on ne le mettra jamais assez en valeur, et la synthèse thomiste la première en bénéficiera ; cela n'implique pas davantage que renseignement de saint Thomas doive être simplement répété en sa teneur littérale : il n'est (pic trop vrai qu'il resterait inaccessible à beaucoup, et il est bien certain qu'on se priverait de beaux et authentiques progrès dus au travail ultérieur des penseurs chrétiens (et non chrétiens) L Mais il reste que ces progrès, sous peine de ruiner leur propre base, supposent l'édifice antérieur, le continuent, mais ne le détruisent ni ne le remplacent ; ils sont le prolongement d'une synthèse, ils ne sont pas une reprise totale, recomposant d'après les catégories de la pensée moderne une nouvelle « représentation » du monde, toutes celles qui ont précédé

i. La question du progrès de la théologie et de son adaptation aux données nouvelles se pose donc à notre sens d'une tout autre façon que ne le dit le P. Daniélou : « Ces deux abîmes, historicité, subjectivité, auxquels il faut ajouter la perception de la coexistence par laquelle chacune de nos vies retentit dans celle de tous les autres et qui est commune au marxisme et à l'existentialisme, ces deux abîmes obligent donc la pensée théologique à se dilater. *Il est bien clair en effet que la théologie scolastique est étrangère à ces catégories.* Le monde qui est le sien est le *monde immobile de la pensée grecque* où sa mission a été d'incarner le message chrétien. Cette conception hardc une vérité permanente et toujours valable *en tant du moins* qu'elle consiste à affirmer que la décision de la liberté de l'homme ou la transformation par lui de ses conditions de vie ne sont pas un commencement absolu par lequel il se crée lui-même, mais la réponse à une vocation de Dieu dont le monde des essences est l'expression. Mais par ailleurs *elle ne fait aucune Place à l'histoire.* Et d'autre part, mettant la réalité dans les **essences** plus que dans les sujets, elle ignore le monde dramatique des personnes, des universels concrets transcendants à toute essence et ne se distinguant que par l'existence, c'est à dire non plus selon l'intelligible et l'intellection, mais selon la valeur et l'amour ou la haine » (Études, loc. cit., avril 1946, p. 14. C'est nous qui soulignons). Ce n'est pas comme un système clos et selon des « catégories » irrémédiablement fermées à toute assimilation de données nouvelles que la théologie scolastique rencontre la pensée moderne ; sa permanence n'est pas celle d'une construction achevée qui aurait fait son temps et dont la portée resterait par suite strictement limitée aux seuls problèmes qu'elle a historiquement envisagés, à des solutions qu'elle a données et dans la formulation desquelles elle resterait à jamais figée. Nous croyons au contraire qu'elle est une façon de pensée parfaitement vivante, à la fois ambitieuse et capable d'entrer dans les problèmes nouveaux et de les comprendre, de s'assimiler tout ce que contiennent d'authentique les doctrines les plus modernes, mais trop respectueuse de la vérité, trop soucieuse de garder sa rigueur scientifique et d'éviter les conformismes faciles, pour accepter de se parer immédiatement d'idées et de « catégories » qu'elle n'aurait pas au préalable mûrement examinées et critiquées. C'est sans doute à ce titre qu'a voulu la restaurer Léon XIII ; et si cette restauration n'a pas répondu à ses espérances, c'est sans doute qu'il lui aurait fallu trouver de plus nombreux et meilleurs serviteurs, ce n'est pas que la Théologie scolastique soit un mode de pensée désormais *épuisé*. Libre au P. Daniélou de se vouer à une théologie « dramatique », fort légitime dans le but précis, non point de développer le message divin sur le plan de la vérité spéculative, mais de rendre « sensibles au cœur » certaines données concrètes de la situation du chrétien en ce monde ; nous applaudirons à ses succès. Nous ne souhaitons pas moins que lui le développement de la théologie historique et autant que lui nous désirons à la théologie spéculative elle-même le sens de l'histoire. Bien loin de l'en croire incapable, nous pensons qu'elle y peut trouver de merveilleux développements, parce qu'elle a sous ce rapport des virtualités que beaucoup ne paraissent pas soupçonner. Il est clair également que la théologie doit se rapprocher de la culture, se tenir au contact des diverses cultures, soucieuse de s'instruire de tout ce que celles-ci font connaître de l'homme, de sa situation historique, de ses dimensions existentielles. Mais elle n'y doit pas perdre le souci primordial de rester l'expression scientifique rigoureuse de la pensée chrétienne en travail sur les vérités de la foi. C'est à cela que nous appelons saint Thomas, à la fois par son exemple et par sa doctrine. L'élargissement que souhaite le P. Daniélou, si on s'en tient à **scs** expressions, se solderait par une déperdition infiniment déplorable : la perle d'un acquis en lequel réside notre trésor intellectuel le plus précieux et la réduction de la pensée scolastique à l'état de témoin (permanent sans doute, mais comme l'est une statue dans un musée) d'un temps révolu. Le thomisme ne prétend pas moins à la vie que l'existentialisme ou le marxisme, ou l'évolutionnisme du P. Teilhard de Chardin.

ayant irrémédiablement vieilli. Oui, beaucoup de choses ont vieilli, mais ce que nous ne pourrions jamais admettre, c'est que ce vieillissement qui atteint en effet plus que des formulations : toute une vue du monde caractéristique d'un certain milieu culturel, puisse atteindre aussi la vérité théologique ; ce que nous n'admettons pas, c'est que la sagesse théologique soit emportée par le îlot de l'impermanence, et que ses acquisitions ne puissent être tenues pour définitives, — ce qui ne veut pas dire closes et imperfectibles, mais implique au contraire leur capacité d'assimilation progressive des résultats nouveaux de la réflexion. Je sais bien que cette conception pose des problèmes, plus de problèmes que n'en peut aborder cette simple note. L'occasion nous sera donnée d'y revenir, en particulier \ propos des beaux efforts de la 'rhéologie missionnaire. Mais remarque-t-on suffisamment que les difficultés les plus graves n'ont pas moins de valeur contre la formulation même du dogme que contre' l'idée d'un *savoir* théologique, inachevé certes et toujours perfectible, mais assuré en ses enseignements majeurs d'une vérité indéfectible' et, en beaucoup d'autres, d'une probabilité de plus en plus grande?



C'est une tentation permanente pour l'intelligence contemporaine de juger tout système d'expression intellectuelle, non essentiellement sur sa conformité avec ce (pu est (comment l'atteindre?), mais d'abord et en définitive sur son rapport avec ce que son auteur et son temps ont pensé, avec ce qu'ils ont éprouvé. Les mystères de la subjectivité l'intéressent plus que la vérité impersonnelle. Aussi cherchera-t-on avant tout dans une œuvre, son sens et sa portée de '*témoignage* », sa valeur de sincérité, la richesse *ivcxpéi icnce* et comme la vibration dont elle reste chargée ; bien secondaire apparaît dès lors sa cohérence logique et la signification proprement intellectuelle, ou, comme on dit, « conceptuelle », des analyses ou des synthèses qu'elle présente. Il faudra parler pour tous nos concepts, non plus d'analogie, mais de symbolisme, et les juger dans leur valeur d'expression d'une réalité « vivante » en l'homme : expression combien appauvrie et desséchée, combien réifié dès qu'on les prend en leur signification logique, à côté de l'expérience dont ils jaillissent et dont on pourrait peut-être dire qu'ils sont les déchets plutôt que les fruits. Comment enfermer la vie dans des concepts? Comment surtout y enfermer cette sorte de vie qu'est le rapport avec Dieu et qui culmine en l'obscur conscience d'un mystérieux contact où l'on revendique la réalité d'une véritable expérience? N'y a-t-il pas une vérité plus précieuse que celle qui se transmet par l'enseignement clair celle du témoignage d'une expérience spirituelle, et ne faut-il pas chercher dans ce sens la signification des grandes œuvres de l'esprit, celles du moins qui ont pour objet la connaissance de l'homme et de Dieu¹i.

i. Parlant des exigences devant lesquelles se trouve la ' théologie présente », le R. l'. Daniélou dans l'article déjà cité écrit : « Elle doit traiter Dieu comme Dieu, non *comme un objet*, mais comme le Sujet par excellence qui se manifeste quand ci comme Il veut, ci par suite être d'abord pénétrée d'esprit de religion. » (Etudes, Avril 1946 p. 7. (C'est nous qui soulignons). Nous voulons bien que le P. Daniélou parle un autre langage que nous, encore que nous nous attristions, le voyant si soucieux d'entrer dans le vocabulaire des philosophies contemporaines, de ne pas bénéficier du même effort de sympathie. Mais ignore t-il que la notion d'*objet*, dans le langage

Il me semble qu'à cette tentation deux sortes d'habitudes de l'esprit moderne donnent un singulier pouvoir. L'une naît de la formation infiniment précieuse en elle-même aux disciplines historiques. Il est inutile de souligner combien le progrès de celles-ci nous paraît un gain inappréciable. C'est d'une authentique « dimensions de l'homme et des choses humaines que grâce à elles, nous avons de mieux en mieux pris conscience. Rien d'humain, et pas même certes les idées ou les sciences les plus impersonnelles, qui ne soit marqué par cet engagement dans le temps et le lieu et ne soit par suite, infiniment mieux connu quand on a pénétré sa structure essentielle en suivant son progrès, cette genèse si souvent lente et tâtonnante, cette formation successive par les détours les moins attendus. Lç_P. Lagrange aimait à nous rappeler ce mot d'Aristote : « Le meilleur moyen de comprendre est de considérer les choses dans leur origine et de suivre leur développement » -, Voilà pourquoi nous applaudissons sans réserve au propos d'exactitude historique que manifestent les collections dont nous parlons et nous félicitons leurs auteurs de l'apport substantiel que nous leur devons déjà. Nous dirons une autre fois le bien que nous pensons, par exemple, des belles études du P. Daniélou', et du P. Hans von Balthasar 1 sur saint Grégoire de Nysse et les questions qu'elles nous suggèrent.

Mais autre chose est la méthode historique, autre chose la philosophie dont elle est souvent inconsciemment alourdie et (pii constitue une pseudo-philosophie que beaucoup pensent avoir acquise par l'histoire. Il faut une constante vigilance de l'esprit pour manier avec toute la pureté intellectuelle qu'elle demande une méthode très spécialisée.

théologique, n'exclut ni « l'esprit de religion », ni, comme il le dit plus loin, « le sens du mystère » (p. 16), et que donner à notre intelligence pour *objet* les *mystères* mêmes de la foi, n'est pas seulement une expression de cette « théologie rationalisée » qu'est le « néo-thomisme », c'est une expression consacrée par renseignement solennel du concile du Vatican, en des affirmations qui n'ont certes ni pour but ni pour résultat d'évacuer le sens du mystère, même si elles ne se réfèrent pas aux catégories de Kierkegaard : « Hoc quoquo perpetuus Ecclesiae catholicae consensus tenuit et tenet, duplicem esse ordinem cognitionis, non solum principio sed *objecto* etiam distinctum : principio quidem quia in altero naturali ratione, in altero fide divina cognoscimus ; *objecto* autem quia praeter ea ad quae naturalis ratio pertingere potest, credenda nobis proponuntur *mysteria* in Deo abscondita, quae nisi revelata divinitus, innotescere non possunt. » Cone. Vatic., Sess. III, c. 4 ; dans Dcnz. n° 1795.

1. Nous sommes bien loin de souscrire au jugement du P. Daniélou : « La notion d'histoire est étrangère au Thomisme » (*Études*. Avril 1946, p. 10). Si Ton veut parler de l'utilisation des méthodes critiques, nous avouerons que la préoccupation historique proprement dite ne s'est communément éveillée dans la pensée moderne que bien après saint Thomas ; nous ne pensons pas que l'idée *dévolution*, par exemple, reste de soi étrangère à une vue du monde et de son devenir que commandent la philosophie et la théologie de saint Thomas ; il est cependant vrai que cette idée, telle qu'elle nous est devenue familière (souvent beaucoup plus comme un mythe que comme une notion précise), est en dehors des perspectives de saint Thomas lui-même. Mais si on entend par histoire le sens de l'événement, le sens de ce qu'est une économie de fait, il faut n'avoir que bien légèrement feuilleté la Somme pour ne pas saisir comment elle s'insère, et avec elle tout le développement historique de l'humanité, dans la *Tertia Pars*. N'est-ce pas saint Thomas qui maintient précisément le caractère parfaitement « historique » de l'incarnation qu'aucune raison a priori ne nous oblige à requérir, mais la seule économie providentielle du devenir concret d'une humanité pécheresse et rachetée ?

2. Aristote, *Polit.* I, I, 2.

3. J. Daniélou, S. J., présentation dans « Sources chrétiennes » de la *Vie de Moïse* et annotations à *la Création de l'homme*, de saint Grégoire de Nysse ; et, du même auteur : *Platonisme et Théologie Mystique* (« Théologie », Aubier 1944).

4. Hans von Balthasar, S. J., *Présence et Pensée*. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse. Beauchêne, Paris, 1942. Nous réservons également le compte-rendu des travaux déjà signalés du K. P. Montdeserts sur Clément d'Alexandrie.

Nous avons été encombrés d'assertions pseudo-métaphysiques (c'est encore une manière de faire de la métaphysique que de la nier, une manière de parler d'elle sans y être entré) élaborées par des physiciens ou des biologistes selon des méthodes qui ont donné pour la biologie ou la physique les meilleurs résultats, mais n'aboutissent qu'à des pauvretés philosophiques. La loi du savoir n'est-elle pas de respecter la légitime autonomie des méthodes? Certes, la considération historique offre une ample matière à la réflexion philosophique. La philosophie de l'activité humaine et de la culture ne peuvent pas s'en passer. Mais s'il est vrai que cette philosophie suppose un emploi rigoureux des méthodes historiques, elle vient après lui comme un type de réflexion bien différent et qui procède de tout autres principes. La pseudo-philosophie qu'inspirent inconsciemment les méthodes de l'histoire, c'est le «relativisme», au sens fort d'une théorie, ou plus encore d'une attitude intellectuelle qui remplace la notion métaphysique de vérité spéculative par celle plus modeste de vérité historique, comme expression plus ou moins complète de la mentalité, de l'expérience humaine d'une époque ou d'un groupe d'hommes. L'idée même que notre esprit puisse arriver à saisir et à cerner, en les mieux assurées de ses notions, une vérité intemporelle, devient proprement impensable. L'idée que cette vérité puisse être pour l'intelligence humaine un gain définitif (pie l'enseignement pourrait transmettre aux hommes iês~plus éloignés par le temps et par les différences de culture, paraît absurde. Si l'humanité ne progresse qu'en se dépassant, n'est-il pas contraire au mouvement même de la vie d'attribuer ainsi une valeur absolue pour l'intelligence à des énoncés qui portent la marque évidente de l'époque equi les a vus formuler, du milieu culturel où ils ont trouvé leur naissance? N'est-ce pas très exactement ce que ferait un adulte en voulant reprendre les vêtements qui suffisaient à son enfance?

Mais il faut alors renoncer à toute idée d'un enseignement valable sur le plan de l'universel, à toute fonction de Magistère permanent ; et, avec la notion d'acquisition, de gain, c'est celle même de progrès qui s'évanouit. Il est assez clair qu'en tout état de cause le progrès intellectuel ne peut être conçu comme une ascension rectiligne ; la pensée comme la civilisation connaît des périodes tragiques de régression. Mais comment admettre que rien ne demeure de tout ce à quoi l'esprit s'était auparavant élevé, que tout ce <pii avait été anciennement formulé, s'il a encore valeur d'exemple de ce que nous avons à lairc devant des problèmes nouveaux, ne saurait plus avoir valeur d'enseignement objectif? Nous voulons bien, avec le P. de Lubacl que le progrès de la théologie ne soit point assimilable à celui du dogme : les différences sont trop évidentes. Mais comment ne pas voir que les raisons par lesquelles on combat l'assurance d'un progrès théologique au profit d'une perpétuelle refonte de nos conceptions sur Dieu, selon la diversité des temps et des cultures, garderaient toute leur valeur pour ramener à des proportions inacceptables dans l'Église le progrès du dogme lui-même? C'est que la plus foncière de ces raisons (on l'illustre par l'interpré-i.

i. *Sunutlufcl*, Coll. «Théologie», Aubier 1946. Avant propos, p. 5. Reçu trop tard, ce livre sera recensé ultérieurement. *Corpus Mysticum* du même auteur est analysé et apprécié plus loin par leR. P. M.-J. Nicolas (»n/ra, p. 383-389). C'est un des plus marquants de la collection ; mais tout en l'cnricnissant d'un beau travail, il accentue son çaracti-re de réaction contre la théologie spéculativement élaborée par saint Thomas,

tation de l'histoire, niais elle vient en définitive de tout autres vues que la connaissance historique), c'est la dépréciation de l'intelligence, le postulat commun à toute philosophie nominaliste que notre raison en son exercice de connaissance claire et formidable n'atteint directement que ses concepts et que ces concepts sont des abstractions vides, des cadres logiques de valeur toute pragmatique. Nous ne voyons pas qu'une telle caricature de la vie de l'esprit, qui ruine en effet la notion d'une théologie qui soit une science, s'accommode mieux avec l'idée du dogme tel que l'Église le propose et permette de rendre compte de la place que tiennent dans la Révélation et la prédication catholique, les valeurs de *Vérité*. Il n'est d'ailleurs que de voir ce que devient la notion, pourtant capitale non seulement dans l'enseignement de l'Église, mais dans sa pratique, dans sa vie, à l'orthodoxie. Il est banal d'accuser l'Église romaine d'intransigeance dans les questions dogmatiques ; ce caractère constant de sa pratique échappe-t-il à l'action rectificatrice de l'Esprit divin qui l'anime ? N'est-il que le poids tout humain d'une certaine forme de culture et fausse-t-il en réalité le mystère essentiel de la vie chrétienne ? Nous accorderons volontiers que l'idée même d'orthodoxie et l'attitude pratique qu'elle commande sont fort souvent abusivement étendues par des penseurs chrétiens à d'autres assertions qu'à celles de l'enseignement révélé tel qu'il est transmis par l'Église, qu'à partir de là se développe aisément la déplorable habitude de vouloir trancher les questions par appel à l'autorité plus que par la discussion sereine et nous n'éprouvons pour cette forme d'argumentation aucune espèce de sympathie. Il n'en reste pas moins que le message divin s'adresse aussi en nous à l'intelligence, que par conséquent il la suppose et qu'il doit y avoir, même en son activité de connaissance distincte et formulable, de quoi rendre possible la solennelle affirmation demandée par Pie X : « Proinde fidei Patrum firmissime retineo et ad extremum vitae spiritum retinebo, de charismate veritatis certo, quod est, fuit critque semper in episcopatus ab Apostolis successione ; non ut id teneatur quod melius et aptius videri possit secundum suam cujusque aetatis culturam, sed ut nunquam aliter credatur, nunquam aliter intelligatur absoluta et immutabilis veritas ab initio per Apostolos praedicata »¹.

Nous pensons qu'il est infiniment précieux, en théologie comme en tout autre domaine du savoir, de connaître jusqu'en leur histoire la plus minutieuse les notions et les doctrines même les mieux assurées de l'enseignement théologique² : c'est souvent par là que nous arrivons à faire le départ entre le contenu intelligible permanent d'une idée et tout un ensemble de visées contingentes qui lui ont été plus ou moins profondément associées au cours de l'histoire, selon les milieux culturels, selon cette vue du monde propre à telle époque ou à tel penseur, dans laquelle cette idée peut avoir trouvé un vaste système de références qu'il est souvent fort difficile de démêler. Aussi n'y a-t-il aucune synthèse théologique dont l'intelligence ne gagne infiniment à une connaissance plus précise du temps où elle est née, du milieu cul-

1. Denzinger : *Enchiridion symbolorum* (18-20), n° 2147.

2. C'est pourquoi nous souhaitons a priori, que se multiplient des études historiques comme celles du P. de Lubac ; leur très grande utilité est évidente et elles serviront d'autant plus qu'elles ne seront ni trop hâtives, ni trop partielles, ni trop engagées dans une « thèse ».

turei dans lequel elle s'est d'abord insérée, en lequel elle s'est inscrite. Mais s'il est vrai que l'activité intellectuelle soit une vie et que, par le concept grâce auquel elle s'actualise, elle atteigne, au milieu de tout un conditionnement subjectif de rapports logiques, la réalité extramentale (et il est bien évident que cette question n'est pas du ressort de l'histoire), toute idée exprimée offre un intérêt bien différent de celui de ses caractères historiques, elle appelle une appréciation d'un tout autre type : celle de sa vérité pure et simple. C'est là un jugement que l'histoire n'a pas à porter, encore qu'il ne soit souvent tout à fait bien porté que par qui connaît exactement l'histoire. Il se réfère à des critères d'un autre ordre.

La question que nous débattons se trouve posée dans le premier volume de la collection «Théologie» par le P. Henri Bouillard, S. J. *. La conclusion de cet ouvrage est animée par une préoccupation semblable à la nôtre : montrer comment la méthode historique ne doit point conduire à un relativisme total. Le P. Bouillard affirme la permanence, dans l'évolution théologique, non seulement « du dogme défini, c'est à dire [des] propositions canonisées par l'Église, mais encore [de] tout ce qui est contenu explicitement ou implicitement dans l'Écriture et la Tradition » Il y ajoute «l'invariant ou l'absolu de l'esprit humain, principes premiers et vérités acquises, nécessaires pour penser le dogme » (p. 221). Mais à vrai dire nous saisissons mal l'explication qu'il en donne. Elle consiste à distinguer un ensemble d'affirmations absolues, des notions ou systèmes de notions en lesquels ces affirmations s'incarnent. Les notions sont le domaine de la « représentation » et celle-ci est nécessairement affectée en elle-même d'un indice temporel qui entraîne pour elles une contingence radicale. Or ces deux éléments ne sont pas séparés, ne sont pas isolables pour notre esprit. Les affirmations absolues ne sont pas atteintes par nous à côté ou comme étant au dessus de la représentation d'ensemble que nous nous faisons, nous ne pouvons atteindre et penser ces affirmations que *dans* les notions '. Quand celles-ci changent (et elles ne peuvent pas ne pas changer), c'est tout le système de la représentation qui s'établit sur un autre type ; mais selon un ensemble de rapports qui traduit à sa manière les mêmes affirmations éternelles.

Cette explication laborieuse témoigne d'un méritoire effort pour échapper au relativisme ; mais nous ne sommes pas sûrs qu'elle y réussisse : certaines formules du P. Bouillard nous paraissent ne manifester que trop son échec. Si ces deux éléments se compénètrent au point que nous n'atteignons le premier que dans et par le second (car telle est «la loi de l'incarnation», p. 220), comment pourrions-nous les discerner? Ce discernement ne pourra se faire que par nos «notions», il prendra place dans notre « représentation » ', il sera caduc comme elles.

1. H. Bouillard, S. J., *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin*. Etude historique. Paris, Aubier, 1944.

2. « Il est essentiel de comprendre que ces invariants ne subsistent pas à côté et indépendamment des conceptions contingentes. Ils se conçoivent et s'expriment nécessairement *en elles*. Mais quand elles changent, les conceptions nouvelles contiennent les mêmes rapports absolus, les mêmes affirmations éternelles » (p. 221). Par quel miracle et avec quelle garantie si ces éléments sont inséparables pour l'esprit?

3. « La vérité chrétienne ne subsiste jamais à l'état pur. N'entendons pas par là qu'elle se présente fatalement mêlée d'erreur, mais qu'elle est *toujours* encadrée dans des notions et des schèmes contingents qui déterminent sa structure rationnelle. *Il n'est pas possible de l'en isoler*. Elle ne s'affranchit d'un système de notions qu'en passant dans un autre... Jamais la vérité divine n'est accessible en deçà de toute

Nous sommes dès lors dans l'impossibilité de préciser quelles vérités la foi nous enseigne et quelles sont les « vérités acquises nécessaires pour penser le dogme ». Si nous pouvions les préciser, elles formeraient un ensemble d'affirmations durables placées à côté et au-dessus des représentations qui passent. Conficra-t-on à l'Églisc divinement assistée le soin de déclarer, à l'intérieur d'un système de représentation, quels rapports de notions sauvegardent « l'affirmation éternelle » et lesquels la compromettent? Mais l'Églisc est-elle chargée de nous garantir, outre le « dogme défini », « les premiers principes et les vérités acquises nécessaires pour penser le dogme »?

C'est que dans l'explication du P. Bouillard, l'idée même de vérité prend une signification contradictoire ; ce ne serait peut-être pas inquiétant pour une conception hégélienne de l'histoire, c'est dangereux non seulement pour la théologie, mais pour la foi chrétienne. Les mêmes notions doivent à la fois avoir cette solidité actuelle d'être pour nous le moyen d'atteindre et de penser des affirmations éternelles : par où elles sont *actuellement vraies*; et cette instabilité de devoir céder la place à d'autres essentiellement différentes : par où elles deviennent *fausses pour un autre temps* ou pour une mentalité dans laquelle la « représentation » est autre. Aussi n'est-ce pas par distraction, comme nous l'avions d'abord pensé, mais par l'exigence, peut-être obscure, d'une logique profonde, qu'après avoir pris soin de définir en leur opposition aux schèmes de la théologie moderne les schèmes propres de la théologie de saint Thomas¹, le P. Bouillard est amené à dire, trois pages plus loin : « Quand l'esprit évolue, une vérité immuable ne se maintient que grâce à une évolution simultanée et corrélative de toutes les notions, maintenant entre elles un même rapport. Une *théologie* Qui ne serait pas actuelle serait une *théologie fausse* »* Ce qui signifie, pour qui du moins a encore la naïveté de croire à la logique, que les notions en lesquelles saint Thomas a exprimé la théologie de la grâce constituent une théologie vraie de son temps, mais aujourd'hui fausse.

Le P. Bouillard se pose ensuite la question des *notions impliquées dans les définitions conciliaires*. Le Concile de Trente, utilisant contre les Protestants la notion de causalité formelle l'aurait-il incorporée au dogme? « Nullement. Il n'était certainement pas dans l'intention du concile de canoniser une notion aristotélicienne, ni même une notion théologique conçue sous l'influence d'Aristote. Il voulait simplement affirmer, contre les Protestants, que la justification est une rénovation

notion contingente. C'est la loi de l'incarnation. » (p. 220. C'est nous qui soulignons.) Ces formules ont sans doute ici dépassé la pensée du P. Bouillard, car il est bien obligé, quatre pages plus loin, de faire allusion à la possibilité pour nous de dissocier la vérité absolue et les notions contingentes : « Pour que la théologie continue d'offrir un sens à l'esprit, puisse le féconder et progresser avec lui, il faut qu'elle aussi renonce à ces notions. Malheureusement il n'est pas toujours facile de les *dissocier*, sans erreur, de la vérité absolue qu'elle recouvre. » (p. 224). Mais « dissocier » n'est-ce pas mettre à part? Dissocier par l'esprit, n'est-ce pas « penser indépendamment », et n'allons-nous pas violer cette « loi de l'incarnation », chère au P. Bouillard?

1. On voit à quel point saint Thomas a conçu et exprimé la vérité chrétienne selon des notions et des schèmes empruntés à Aristote. Il suivait l'engouement de son époque. Que l'on compare sa théorie à celle des Pères ou à la théologie moderne, qui a pourtant subi son influence, on remarque ce qu'il y a de contingent dans les conceptions et les systèmes où s'incarne successivement la parole divine » (p. 216).

2. *Ibid.*, p. 219. C'est nous qui soulignons.

intérieure et non pas seulement l'imputation des mérites du Christ, la rémission des péchés ou la faveur de Dieu. Il a utilisé à cette fin des notions communes dans la théologie du temps. Mais on peut leur en substituer d'autres sans modifier le sens de son enseignement. La preuve en est que lui-même a utilisé beaucoup plus souvent des notions équivalentes tirées de l'écriture » (p. 221-222). Mais la «rénovation intérieure » qui est affirmée, « l'imputation des mérites du Christ », qui est écartée comme donnée suffisante, ne sont-ce pas là des *notions* ? X trouverions-nous, par hasard, à l'état pur, une de ces «affirmations éternelles» que le P. Bouillard nous certifie cependant inaccessibles autrement qu'en des notions, en une représentation essentiellement temporelle et modifiable ? Et si ce sont encore des notions, échappent-elles au sort de toutes les autres qui, vraies en un temps, selon le système où elles entrent, sont fausses plus tard, quand l'évolution de l'esprit a obligé à changer le système de représentation ? Si du moins cette affirmation de rénovation est permanente, « irréformable », pourquoi pas celle qui énonce que la grâce sanctifiante est l'unique cause formelle de la justification « *unica formalis causa* » ? Nous accordons volontiers au P. Bouillard que le Concile de Trente n'a voulu canoniser ni Aristote, ni sa philosophie, ni telle ou telle de ses notions précisément comme aristotéliennes, pas plus qu'il n'a canonisé des notions thomistes comme thomistes. Mais s'il est vrai que l'intelligence humaine atteigne l'universel et que celui-ci soit autre chose qu'un nom commun, si le concept se réfère essentiellement à une réalité objective qui, en ses notes essentielles, est indépendante de l'existence temporelle, une notion renferme autre chose que la référence à l'auteur qui l'a formulée, autre chose même que les modalités contingentes de sa formulation, à savoir un élément qui est parfaitement intemporel parce qu'il exprime une nécessité essentielle. Voilà où peut se faire la distinction entre ce qu'un Concile utilise (car c'est bien en langue *humaine* que la vérité divine nous est exprimée) et ce qu'il ne consacre pas ; sous ce rapport précis, une notion n'est pas plus aristotélienne ou thomiste que française, allemande ou grecque ; elle est purement et simplement *humaine*. Cette distinction ne serait-elle pas une de ces « vérités acquises nécessaires pour penser le dogme » ? Et je sais bien que le discernement entre le contenu essentiel d'une idée et ses connotations contingentes est souvent difficile à faire, qu'il peut être mal fait. C'est pourquoi, grande est la sagesse miséricordieuse de l'Eglise qui évite le plus possible d'utiliser pour formuler le dogme, les mots ou notions trop engagés dans des controverses ; elle ne l'évite pourtant pas toujours : elle a fait siens les mots et les notions de personne, de nature, de transsubstantiation et d'autres aussi précis, ce qui ne l'inféode ni à Aristote, ni à Athanase, ni à Augustin, mais provient de la nécessité d'exprimer les choses divines en langue humaine. Ici apparaît en pleine lumière le bénéfice propre des méthodes de l'histoire, dont nous n'apprécions pas moins les services que le P. Bouillard lui-même, mais qui ne sont assurément pas ordonnées à résoudre le problème des universaux. Cela nous ramène, il est vrai, aux vieux débats de la nature et de l'individu, de l'essence et de l'existence, de l'abstrait et du concret. Nous pensons que ces problèmes se posent encore avec la même nécessité qu'autrefois et que la réponse à leur faire n'a pas changé. Il est bien vrai qu'ils ne sont pas au goût du jour, mais les catégories du nouveau et de l'ancien ne sont pas

un critère en métaphysique. Nous sommes sensibles aux intentions apologétiques¹ de beaucoup des collaborateurs de la collection « Théologie » ; mais nous pensons qu'il importe de maintenir avant tout les valeurs de *vérité* et que les conformismes de quelque ordre qu'ils soient, la servent mal.



Il est une autre habitude de l'esprit moderne qui vient renforcer le relativisme facilement professé par l'historien à l'égard des systèmes d'idées : celle qui consiste à interpréter l'expression « conceptuelle » non point tant du côté de son signifié objectif, celui sur lequel, logiquement, elle prétend se mesurer, mais d'abord et principalement du côté de la vie subjective qu'elle traduit. Tout le monde connaît le relief qu'a donné à cette méthode la doctrine freudienne du rêve. M. Roland Dalbicz l'analyse admirablement dans son ouvrage déjà classique sur la « méthode psychanalytique et la doctrine freudienne »². Sans faire assurément aucune assimilation entre la technique psychanalytique et une forme de réflexion qui dépend de bien d'autres influences, et s'exerce sur une autre matière, nous pensons que ce rapprochement est éclairant. L'intérêt du rêve n'est pas sa signification objective, dont l'habituelle incohérence suffit à dénoncer la vanité comme expression de vérité ; cet intérêt ne doit pas être cherché comme « de face », mais, pour ainsi dire, *a tergo*, du côté de ses causes subjectives, dans la vie des instincts et des affections dont il est la projection symbolique. Profonde est assurément la tendance de beaucoup d'esprits contemporains à considérer toute expression conceptuelle ou imaginative comme avant tout symbolique d'une vie intérieure, d'une expérience : expérience d'ailleurs plus ou moins riche, plus ou moins authentique, dont il faudra se demander si l'expression symbolique est un témoignage valable au lieu de se tenir sur le plan d'une simple amplification verbale.

L'idée de vérité spéculative, exprimant de soi un rapport de conformité entre l'énoncé et les choses, s'infléchit alors vers une signification bien différente : celle de sincérité du témoignage et de l'expression, d'authenticité dans la formulation de l'expérience. L'intérêt d'une philo-

1. A propos des schèmes médiévaux, devenus selon lui inutilisables, le P. bouillard écrit : « Ils ont servi en leur temps à transmettre le mystère et à ce titre, sont vénérables. Mais, comme un vêtement démodé ou un outil trop ancien, ils gênent la marche de la réflexion théologique. ils empêchent ceux qui ne les comprennent plus de saisir la signification exacte de la doctrine chrétienne » (p. 224. C'est nous qui soulignons). Ils ne gênent donc pas ceux qui les comprennent ? Et ne sera-ce pas précisément la tâche du théologien de les expliquer ?

2. Nous ne nous arrêterons pas longtemps au livre du R. P. Fessard : *Autorité ecclésiastique Commun.* Son sujet propre est trop éloigné de nos présentes considérations. Mais il les rejoint par sa méthode et son souci explicite d'une plus totale adaptation aux besoins de l'intelligence contemporaine : « Longtemps, à la réflexion des philosophes, cette notion de bien commun apparut comme la clef de voûte de tout édifice social. Puis lorsque le citoyen eut pris conscience des droits qui sont l'apanage de la nature humaine, elle fut détrônée et rentra dans l'ombre. Aujourd'hui elle commence à sortir de l'oubli où elle était tombée. Mais ceux là même, juristes, philosophes et théologiens, qui la poussent vers des honneurs nouveaux, ne la présentent d'ordinaire que sous des habits cloutés la coupe remonte un XIII^e siècle. Accoutrement qui rend malaisée son ascension » (p. 8. Nous soulignons). On voit que cette comparaison vestimentaire, déjà célèbre au début du siècle, continue, elle aussi sa fortune. Nous l'avons rencontrée sous la plume du R. P. Bouillard. Est-il besoin de souligner son impertinence quand il s'agit d'apprécier la permanence ou la caducité de notions essentielles à la théologie de saint Thomas ?

3. I, ch. 2, pp. 51-201. (Desclée de Brouwer. Paris 1936.)

sophic ou d'une synthèse théologique ne sera plus sa signification d'ensemble, considérée dans la cohérence de ses assertions, ce ne sera plus sa valeur d'enseignement comme transmission de vérités permanentes : à ce point de vue tout système d'idées n'est-il pas soumis au vieillissement, à la mort? Son intérêt, si c'était une grande philosophie vraiment humaine, si c'était une théologie authentique, est avant tout dans l'expérience intérieure dont il émane, dans la « spiritualité » dont il est issu et qui fait sa véritable valeur¹.

Nous ne songeons pas à nier l'influence que peut avoir sur une élaboration théorique le « climat spirituel » à l'intérieur duquel cette théologie se construit ; encore moins nierons-nous l'influence qu'ont exercée de fait diverses expériences sur l'orientation des différentes synthèses théologiques : c'est là une donnée trop évidente, chère à l'historien des doctrines et précieuse à la réflexion sur la théologie elle-même. Mais ce que nous ne pouvons admettre c'est l'évacuation complète, en une pareille façon de voir, de l'idée de *vérité spéculative*. Et à qui nous demanderait si nous croyons que la vérité nous soit accessible, nous aurons la naïveté de répondre oui. Nous entendons par vérité la conformité de l'intelligence connaissante avec un réel (pii est pour elle un donné, nullement un « construit ». Il est vrai <pie cette conformité se fait pour nous à travers des catégories appauvrissantes parce qu'elles sont le fruit d'une activité abstractive ; mais nous pensons qu'au moyen.

i. Rendant compte du petit opuscule de M. Gilson : « Théologie et Histoire de la Spiritualité », le R. P. Daniélou écrit : « Il est vrai que la théologie a droit de donner les principes, tandis que les faits relèvent de l'histoire. Mais encore faut-il bien prendre garde à ne pas appliquer les principes de telle école théologique à n'importe quelle spiritualité. Il est clair, par exemple, que les rapports de la contemplation et de l'action tels que les conçoit la philosophie de saint Thomas, ne peuvent aucunement rendre compte de spiritualités comme celles de saint François ou de saint Ignace. Il en résulte que, si la théologie peut nous aider à comprendre la spiritualité, la spiritualité à son tour fera, dans bien des cas, éclater nos cadres théologiques et nous obligera à concevoir divers types de théologie. C'est un des grands bienfaits que nous avons à attendre du développement de la théologie spirituelle. Si M. Gilson n'en a pas parlé, toute son œuvre en fait foi, qui nous montre qu'à chaque grande spiritualité a correspondu une grande théologie et que saint Augustin, saint Bernard, saint Thomas et saint Bonaventure ont eu chacun la théologie de leur spiritualité. » *Revue du Moyen-Aff latin* I, i (Janvier-Mars 1915, p. 65). Nous n'avons pas qualité pour exposer la vraie pensée de M. (Bison, mais nous lui savons gré de n'avoir pas parlé un tel langage sans plus de nuances. Nous ne pensons pas <pie ses très belles études, auxquelles se réfère le R. P. Daniélou et dont la méthode nous paraît excellente au point de vue de l'histoire de la pensée chrétienne, entraînent le moins du monde une conception aussi simple. C'est un très grand bénéfice pour comprendre une synthèse théologique, en apprécier l'orientation profonde, de voir en effet dans quel climat spirituel elle a été élaborée, à quelle expérience, à quelle intuition fondamentale elle répond. Mais cela n'empêche nullement que du fait même qu'elle est passée sur le plan de la formulation intellectuelle, cette théologie devient justiciable de tout autres appréciations que la spiritualité dont elle émane : cette élaboration n'est pas automatique et infaillible, et les assertions qu'elle contient prétendent bien se mesurer sur une réalité objective. Elle relève dès lors de la question de la vérité spéculative. Dira-t-on que, dans l'ordre théologique, deux systèmes d'énoncés contradictoires peuvent être vrais en même temps? Certes, il sera précieux de comprendre à quoi tient la diversité de leur ton, à quoi tient peut-être le gauchissement que l'une a subi on son élaboration rationnelle ; mais il faudra bien, si mie assertion est vraie et qu'une autre la contredise vraiment sur le plan rationnel, que cette seconde ne le soit pas. Et il est clair, précisément parce que tout un travail d'analyse et de synthèse a présidé à cette élaboration, que le jugement défavorable porté sur tel ou tel de ses énoncés, ne disqualifie pas pour autant l'expérience spirituelle du théologien : celle-ci peut très bien avoir été et être toujours parfaitement authentique. Et s'il était vrai <pie la théologie de saint Thomas ne puisse rendre compte des expériences auxquelles se réfère le P. Daniélou, il faudrait simplement en conclure qu'elle n'a point atteint en cela l'universalité que demande une vraie science, qu'elle est restée trop étroite. Mais cela, nous attendons qu'on nous le démontre.

de ces catégories, c'est une authentique intuition intellectuelle qui atteint les choses.

Autrement dit, nous tenons pour valable sur le plan de la vérité intemporelle, l'explication philosophique que donne saint Thomas du problème de la connaissance. Valable, non pas précisément parce que nous l'avons reçue ou qu'on nous aurait donné mission de la défendre comme l'expression d'une orthodoxie, mais parce que nous pensons en saisir la vérité permanente, et qu'elle est pour nous plus *vivante* que des théories contemporaines auprès desquelles certes nous trouvons aussi à nous instruire, car nous en saisissons l'intérêt, en même temps que, croyons-nous du moins, les défauts. Il y a sans doute plus de respect, je ne dis pas seulement pour la vérité, mais pour les diverses doctrines, à la franche reconnaissance d'un désaccord permettant une discussion loyale, qu'à la constante disposition, si bien intentionnée soit-elle, de profiter des moindres convergences pour affirmer un substantiel et miraculeux accord.

À ce propos, malgré l'estime que nous avons pour l'intention apostolique de ses travaux et la haute valeur de beaucoup de ses recherches¹, nous nous demandons si la façon un peu cavalière dont le P. Daniélou annexe à la théologie contemporaine, grâce aux efforts du P. Teilhard de Chardin, le bénéfice de la réflexion marxiste, de la réflexion existentialiste, etc..., ne relève pas du concordisme le plus fâcheux, homologuant les plus superficielles rencontres*. Les RK. PP. de Lubac et Daniélou paraissent aimer la remise en question de positions trop facilement tenues pour acquises : nous nous sentons bien d'accord avec eux sur ce point. L'utilité de cet esprit critique est grande dans l'Église ; celle-ci, par tout un ensemble d'institutions, possède une telle puissance de conservation et de « tradition » qu'il faut se réjouir de voir parallèlement s'exercer dans son sein et, selon nous, avec autant de fidélité à son véritable esprit, ce constant souci de *vérification* ; nous croyons assez à la vérité de l'Église pour penser qu'elle n'a aucun besoin de nos mensonges et que beaucoup de nos « prudences » sont bien pusillanimes. Abus c'est précisément de l'esprit critique que nous demandons quand nous voyons l'empressement du P. Daniélou à faire converger vers une théologie renouvelée, beaucoup de données encore bien équivoques de la philosophie contemporaine.ⁱ

i. C'est pourquoi nous nous excusons de donner tant d'importance à un article écrit, en somme, pour le « grand public » et qui relève peut-être du genre, hélas ! aujourd'hui florissant, de la *propagande*. Mais cet article contient de telles prises de position, un dédain si ingénu pour le thomisme contemporain que la *Revue Thomiste* ne peut se dispenser de le relever. Citons, par exemple : « Devant le danger d'agnosticisme, le néo-thomisme a accusé encore le rationalisme théologique » (p. 6). « Il s'agissait de parer aux dangers créés par le modernisme. Le néo-thomisme et la Commission Biblique ont été ces garde-fous. Mais il est clair que des garde-fous ne sont pas des remèdes » (p. 6-71). « Il n'est plus encore que des assertions particulières, c'est le ton même de l'article qui témoigne d'une estime assurément médiocre pour un mode de pensée que l'Église regarde comme périmé mais que nous tenons pour toujours valable et auquel la théologie doit prendre à cœur de rester fidèle ».

« Il est remarquable que le dogme du péché originel nous incite précisément en présence de ces deux abîmes : celui de l'histoire et de la bonté du monde, celui de la liberté et de l'absurdité du monde, qui sont précisément, nous l'avons vu tout à l'heure, ceux que le marxisme et l'existentialisme ouvrent devant nous. On voit comment le mystère chrétien est celui en qui le conflit de la pensée moderne trouve son expression suprême, et qu'ainsi, pour que la théologie soit présente à notre temps, il lui suffit d'aller au bout de toutes ses exigences et de tenir à la fois à saint Irénée et à saint Augustin, au Père Teilhard et à Kierkegaard ». J. Daniélou, *art. cit.* *Études*, avril 1946, p. 16.

* * *

La puissante poussée des philosophies irrationnelles est sans doute la cause principale de l'offensive à laquelle nous assistons contre la pensée scolastique ; elle n'est pas la seule ; ou plutôt l'expérience qui lui a donné naissance s'exprime aussi en d'autres domaines. Nous sommes bien loin de dénier à cette expérience toute valeur, bien loin de la croire inassimilable à la pensée théologique : nous en éprouvons le sens humain ; mais nous pensons que les catégories en lesquelles elle se formule ne doivent pas échapper à la critique et nous nous refusons à voir la pensée théologique assimilée par elle, selon des formulations éminemment contestables. Il est facile de constater que, de nos jours, la philosophie a souvent décliné vers la littérature ; aussi s'est-on trouvé amené à l'apprécier selon les mêmes normes que la poésie et l'art. Je sais combien paraît ingénue à beaucoup l'idée même que la philosophie puisse être conçue comme une science exacte, soucieuse de rigueur technique et de précision. Cette conception, je l'avoue, s'est trouvée compromise par l'idée cartésienne d'un savoir unifié et comme étalé sur un plan de clarté immédiate, du type des mathématiques : idée conservée par le rationalisme classique, mais aussi opposée que possible à celle de saint Thomas. Aussi sommes-nous bien loin de nous sentir profondément d'accord avec les revendications de M. Julien Benda par exempleⁱ, dont nous n'apprécions ni les jugements souvent bien courts sur les maîtres de notre littérature contemporaine, ni la « philosophie » toute calquée sur le modèle de sciences qui sont à un autre plan du savoir ; c'est une philosophie en vérité trop facile malgré ses exigences de précision. Mais, compte tenu de ces remarques, nous lui savons gré de plaider pour la netteté et pour la rigueur, de dénoncer dans l'usage d'un vocabulaire flottant une culture de l'équivoque, de rappeler à une élémentaire distinction des genres. Cette distinction n'est pas une classification arbitraire, mais l'expression d'activités spirituelles foncièrement différentes par les principes mêmes et les critères auxquels elles se réfèrent.

Pas plus que la métaphysique, la théologie ne se prête à être jugée selon les catégories de l'esthétique, je ne dis pas dans ses expressions, mais dans la valeur d'universalité et de permanence des vérités qu'elle définit. Là est le défaut, pour donner un exemple, d'une page brillante et superficielle, écrite par un auteur des plus distingués, et qui, sans appartenir à l'un des ouvrages des deux collections que nous recensons, trouve une place naturelle en notre chronique : « *Dans un présent si ambigu, entre une mort qui se consomme et une vie qui naît, que peut, que doit faire le théologien ? Son premier mouvement sera de se retourner une fois de plus vers le passé ; ce retour sera bienfaisant, mais à une condition qu'il comprenne bien que l'histoire, loin de nous dispenser de l'effort créateur, nous l'impose. Nos artistes, et en particulier nos architectes, en conviennent tous : un temple grec, une église romane, une cathédrale gothique méritent notre admiration, parce qu'ils sont les témoins d'une*

ⁱ. !)e la mobilité de la pensée selon une philosophie contemporaine. Revue de Métaphysique et de Morale, juillet 1915, p. 161-202.

vérité et d'une beauté incarnées dans le temps. Mais les reproduire à l'heure actuelle est un anachronisme, d'autant plus choquant que la copie en est plus minutieusement exacte. Prétendre les rajeunir, les adapter aux besoins du temps, est encore pire : un tel effort ne peut engendrer que des horreurs. Toutes les « adaptations » au goût du jour sont promises au même destin : pas plus que l'architecture, la théologie p'échappe à cette loi universelle. Dans le style néo-grec, la colonne antique perd sa vertu et sa naïveté originelles pour devenir un insupportable pastiche. Et de-même saint Thomas : « î/h grand docteur considéré, célébré-, consacré, canonisé, enterré » (Péguy). Qu'on ne s'imagine pas que d'autres soient à nos yeux capables de mieux résister à pareil traitement. Nous nous tournons vers un passé plus lointain, mais sans croire que, pour rendre la vie à une pensée languissante, il suffise d'exhumer les « Pères grecs », et de les adapter vaille que vaille aux besoins de l'âme moderne. Nous n'avons point la candeur de préférer à une théologie « néo-scolastique » une théologie « néo-palristique » ! Aucune situation historique n'est jamais absolument semblable à quelque-une de celles qui l'ont précédée, aucune ne pourra donc fournir ses solutions propres comme des passe-partout aptes à résoudre nos problèmes actuels ».*

Mais est-il si sûr qu'une période historique ne connaisse forcément que des problèmes particuliers et qu'il lui soit toujours refusé de s'élever à des problèmes simplement humains, dont les données et la solution atteindront à un plan de vérité universelle? Et s'il est vrai que vérité et beauté se rejoignent et s'identifient réellement dans l'être, dont elle nous expriment des richesses que notre première notion ne suffit pas à expliciter, elles ont précisément un signifié différent, par où elles exigent de nos activités spirituelles des attitudes foncièrement diversifiées. Nous attendons autre chose d'un enseignement que d'éveiller en nous le sens du beau ou de nous introduire à une expérience incommunicable : s'il fait cela aussi, nous ne lui en serons que plus redevables, mais son premier office est de nous élever à percevoir à notre tour, avec notre intelligence personnelle et vivante certes, des vérités que d'autres ont perçues avant nous et qui ont pour nous la même valeur que pour eux. Une théologie n'est pas une pièce de musée, ne demandant de nous que l'émulation de faire aussi bien sur de nouveaux frais. Nous pensons pour notre part qu'il y a, dans le domaine du savoir, des acquisitions définitives : ce ne sont pas toutes celles qui ont semblé l'être ou qu'on a crues telles. Il y a dans l'histoire de la pensée bien des illusions et des régressions. Mais celles que le temps a éprouvées sont, parmi les richesses tic notre culture, les plus précieuses. Et si saint Thomas nous est si cher, c'est qu'il est à nos yeux le théologien qui nous introduit le mieux, avec à la fois le plus d'effacement et de hardiesse, dans cette très fructueuse intelligence des mystères» qui, selon le Concile du Vatican, constitue la théologie.

fr. M.-Michel Laüourdet te, O. P.

i. Hans von Balthasar, S. J. : *Présence et pensée*. Beauchesnc, Paris, 1912). , avant-propos, p. vm. C'est nous qui soulignons.

La Théologie, intelligence de la foi

Ratio, fide illustrata, cum sedulo, pie et
sobrie quaerit, aliquam, Deo dante, myste-
riorum intelligentiam, cumque fructuosissimam,
assequitur...

(Cone. Vatic., Scss. III, e. 4).

i. Il y a un sens large du mot Théologie par lequel on désigne toute connaissance portant sur Dieu : comme la biologie est l'étude des vivants corporels, la théologie est l'étude de Dieu, des choses divines. Mais nous avons plusieurs voies pour connaître Dieu. La tradition catholique latine, surtout depuis les élaborations médiévales, distingue trois grandes sortes de connaissance de Dieu, à chacune desquelles le nom de théologie ne s'appliquera qu'avec une valeur toute différente.

La première est d'ordre purement naturel, c'est-à-dire fait abstraction de toute révélation positive. Que pouvons-nous savoir de Dieu ? Existe-t-il ? Est-il seulement connaissable ? Si oui, comment pouvons-nous le concevoir ? S'occuper de ces questions, c'est faire de la théologie, mais de la théologie

La deuxième sorte de théologie sera fondée sur la révélation faite par Dieu même de vérités qui dépassent le champ d'investigation de notre esprit. Croire que Dieu a parlé aux hommes, qu'il leur a fait connaître sa vie intime, les desseins de sa Providence, etc..., c'est admettre que nous avons sur Dieu des moyens nouveaux et inespérés de connaissance. Cette théologie — qui a conservé à titre principal, le nom même de Théologie — est la « *Theologia Sacra* », la théologie tout court.

Une troisième sorte de connaissance des choses divines porte traditionnellement aussi le nom de théologie : la *théologie mystique* — Expression équivoque, qui tend à signifier aujourd'hui « théologie de la mystique », et qui, en cette acception, désigne qu'une partie de la « *Theologia Sacra* », mais qui a gardé longtemps le sens traditionnel de « connaissance par la voie mystique de Dieu révélé »,

Ces distinctions sont profondes et doivent être bien entendues.

C'est un dogme fondamental du christianisme que la destinée réelle faite par Dieu à l'humanité dépasse radicalement la nature humaine : cette destinée est *supernaturelle*, la nature humaine toute seule lui est improporcionnée, il lui faut de nouveaux principes d'activité spirituelle¹, il y a tout un ordre d'objets de connaissance et d'amour qui lui sont maintenant offerts mais qui jusque-là étaient pour l'homme hors de prise ; il y a un ordre de vérités que l'intelligence ne pouvait atteindre et sur lesquelles la révélation l'a désormais ouverte, l'a renseignée. Ce sera donc une distinction rigoureuse de lumières spirituelles qui différenciera la connaissance naturelle, même des choses divines, de la connaissance fondée sur la révélation faite par Dieu².

Plus délicate mais non moins stricte sera la distinction entre la « théologie sacrée » et la théologie mystique. L'une et l'autre sont essentiellement chrétiennes et supposent la révélation. Or toute connaissance de Dieu révélé n'est-elle pas proprement « mystique », puisqu'elle repose sur la lumière intérieure de la foi ? Certes les définitions de noms sont libres pour le philosophe : encore doit-il préciser celles qu'il adopte s'il veut leur donner un sens spécial. En théologie, cette liberté même est singulièrement restreinte par une tradition très élaborée et par tout le poids d'histoire dont beaucoup de noms nous arrivent chargés. Si toute adhésion au mystère en vertu d'une lumière personnelle intérieure ou d'une inclination affective est appelée mystique, on pourra déjà donner ce nom à la foi pure ; mais sa signification technique se trouvera singulièrement élargie et ce ne sera pas sans un danger grave de confusion. En vérité, ce que nous appelons ici connaissance mystique de Dieu se distingue essentiellement de la théologie proprement dite (encore qu'elles aient la même source, la foi infuse) par son moyen même de connaître. Alors que la seconde, pour mieux pénétrer renseignement reçu de Dieu, utilise tous les procédés rationnels de l'intelligence, toutes

1. Quelle que soit l'idée qu'on se fait d'une nature humaine « pure », laissée à elle-même, il est certain que l'homme appelé à un destin surnaturel est comme une nouvelle créature, ayant d'autres besoins, d'autres responsabilités, d'autres secours. Il faut, pour le comprendre intégralement, une autre lumière.

2. Cone. Vat., Sess. III, c. 4 : « Hoc quoque perpetuus Ecclesiae catholicae consensus tenuit et tenet, duplicem esse ordinem cognitionis, non solum principio, sed objecto etiam distinctum : principio quidem, quia in altero naturali ratione, in altero fide divina cognoscimus ; objecto autem, quia praeter ea, ad (piae naturalis ratio pertingere potest, credenda nobis proponuntur mysteria in Deo abscondita, quae, nisi revelata divinitus, innotescere non possunt. » (Denz. 1795).

les ressources du savoir en ses méthodes les plus diversifiées, depuis l'analyse notionnelle jusqu'aux méthodes de l'histoire et de la critique des textes et des documents, la première, bien éloignée en elle-même de tout procédé logique, sera la connaissance expérimentale des choses divines par elles-mêmes, connaissance possible par son principe même : l'amour infus de charité, et par son principe : l'actuelle inspiration de l'Esprit de Dieu.

La présente étude n'envisagera directement que la Théologie proprement dite, ne considérant qu'à l'occasion et comme termes de comparaison, soit la connaissance mystique surnaturelle, soit la connaissance naturelle de Dieu. Cette théologie, disions-nous, prend sa source dans la révélation que Dieu nous a faite de ce qu'il est et de ce qu'il a voulu pour notre salut. Elle n'est plus la science de Dieu tel qu'il est manifesté par ses créatures, mais de Dieu tel qu'il s'est révélé par une intervention personnelle. La foi à cette révélation sera ici le principe indispensable, non comme un point de départ que l'on quitterait, mais comme une source permanente de lumière et de vérité. La foi est le seul milieu spirituel d'une théologie vraiment vivante.

Mais celle-ci pourra-t-elle être une science ? Quelle en sera la structure, la méthode ? Comment peut-on en définir le statut, en inventorier le domaine ?

I. — Quelques notations de méthodologie générale

2. *La notion générale de science.* — Le mot « science » évoque, dans la philosophie de saint Thomas, une notion tout à fait précise, mais nuancée et complexe. Pris en un sens général, il caractérise un certain état parfait de la connaissance intellectuelle, une connaissance où l'esprit atteint

1. La notion de Théologie a fait l'objet de nombreuses études et de discussions toutes récentes. Le présent travail, tout en essayant de tirer profit des unes et des autres, n'est pas précisément écrit pour prendre la suite ou pour apporter un mot inédit ; mais nous avons eu à exposer pour notre compte comment se présente actuellement la notion traditionnelle de la Théologie. C'est cet exposé que nous publions.

2. Les équivoques ne sont pas rares sur la notion de science et ses implications, du fait que ces notions sont utilisées avec des valeurs sensiblement différentes dans la logique de saint Thomas et dans la noétique moderne ; nous voulons ici simplement, sans envisager en elles-mêmes des questions qui demanderaient une longue étude, préciser ce que nous entendrons en parlant de science, constatation, explication, etc. La technique précise à laquelle se rattachent ces quelques notations suppose évidemment déjà prises certaines positions philosophiques essentielles sur le réalisme de l'intelligence, la valeur du concept, le rapport de l'intelligence à l'être, la portée du syllogisme démonstratif, etc... C'est dans la ligne de la philosophie de saint Thomas que nous nous plaçons.

les choses jusqu'en leurs principes propres, en leurs raisons d'être, en ce qui fait leur « nécessité ». Et parce qu'il n'y a là que perfection, nous utilisons ce nom pour désigner la connaissance même que Dieu a de soi et de toutes choses, nous parlons de la « Science divine ».

Dans le domaine de la connaissance humaine, le mot science aura à la fois moins de portée et une complexité plus grande. Du fait qu'elle se trouve liée à l'abstraction, notre connaissance intellectuelle est essentiellement progressive. Comme toute connaissance, elle consiste en ce que les choses revivent dans l'esprit sous un mode immatériel, s'y réitèrent en clarté intelligible, non en un tableau qui les doublerait, mais en une présentation transparente. La possession immatérielle que cela suppose n'atteint une certaine perfection que par de multiples démarches, des recombinaisons de concepts, des rapprochements et des séparations que règlent un grand nombre de processus logiques, plus ou moins complexes et raffinés. A partir de la masse des premières connaissances encore non critiquées, non coordonnées, l'esprit s'efforce d'atteindre la stabilisation d'une certitude entière et d'une parfaite clarté. Et comme cette certitude n'est immédiatement trouvée que pour un certain nombre de principes premiers, elle devra, pour tous les autres jugements, être cherchée dans la connaissance de la cause qui fait que la chose jugée est telle et ne peut pas être autrement : sa cause propre et nécessaire. C'est cela qui, sur le plan de la connaissance humaine, reçoit en propre le nom de science : une connaissance certaine par les causes ou les raisons d'être.

De la saisie des premiers principes, la science se distingue en ce que le jugement auquel elle s'arrête n'est pas immédiatement évident ; le rapport des deux termes qu'il unit est vu vrai sous le rayonnement d'un troisième terme en lequel apparaît la raison de l'appartenance du terme prédicat au sujet. Ce moyen terme, qui, dans le type parfait de la science est la définition du sujet, est l'élément essentiel de la connaissance scientifique : c'est en lui que, pour ainsi dire, passe la connaissance en tant que scientifique, en lui qu'elle se spécifie ; aussi est-il sa *lumière objective*, le motif déterminant de sa certitude.

Avant d'apporter à cette notion très générale les nuances que rend indispensables l'état très diversifié de nos sciences, il convient de souligner deux points particulièrement importants.

K Le moyen terme, dans la démonstration scientifique, n'a yaleur de moyen que s'il est d'abord perçu dans son identi-
K> fication immédiate aux autres termes, s'il est d'abord perçu
K en son rôle de *principe*. Cette saisie est indispensable au rai-
bonnement scientifique. Voilà pourquoi, si la connaissance
scientifique se distingue de celle des principes immédiats,
Mie la suppose nécessairement. Elle est suspendue à cette
intuition foncière, non seulement en ce sens quelle part d'elle,
mais parce qu'elle demeure sous sa lumière actuelle, elle en
B est tout entière pénétrée et vivifiée, elle dépend d'elle en sa
E propre certitude et en sa propre clarté. On ne souligne pas
f toujours suffisamment cette place, cette permanence, au
F cœur de toute science, même très développée, de cette néces-
F saire *intuition de ses principes*. Par elle seulement, la science
f' est vivante et échappe au formalisme dont la menace, si elle
' perd le contact de sa source vive, un trop lourd appareil lo-
gique. Objets d'intuition, les principes communs qui expriment
' les lois foncières de l'être ; objets d'intuition, les définitions
i qui sont pour une science scs principes propres et qui, même
r si elles sont atteintes et manifestées par des procédés logiques
li complexes, ne sont jamais à proprement parler dépendantes
de ces procédés discursifs, ne sont jamais « démontrées » mais
saisies.

Toute science humaine est progressive, et s'acquiert par
un labeur personnel ; il ne suffira donc pas d'en connaître
les conditions à son état terminal et parfait, il importe d'ana-
lyser ses *démarches*, son mouvement d'ensemble. Le but idéal
de toute science est d'arriver à l'explication d'un certain
donnéⁱ : expliquer, c'est assigner la raison d'être, la cause
propre qui rend pleinement intelligible une vérité formulée
encore seulement dans l'ordre du fait, dans l'ordre de la con-
statation. Cela suppose évidemment une phase antérieure
de constatation et de recherche. Aussi toute science, comme
toute démarche intellectuelle, commence-t-elle par une accep-
tation, par la constatation d'un certain donné, d'un certain
ordre de réalités ; ce donné, elle n'a pas à le construire, mais
à le connaître : sa première tâche sera d'en faire l'investigation
et la critique, ce qui veut dire l'examiner et le formuler à sa
propre lumière. Ce sera la phase de la *constatation*. Là-dessus,i.

i. Nous nous plaçons, bien sûr, dans la perspective de saint Thomas et d'Aristote
sur la finalité purement *spéculative* du savoir *comme tel* : la fin propre de la science
n'est pas de faire bien vivre, mais de faire bien *connaître*.

l'effort caractéristique de la science comme telle est de se mettre en *quête des causes* (c'est, dans le vocabulaire thomiste, le stade de *Vinvention* scientifique), de chercher à ramener la multiplicité des données ainsi constatées à l'unité d'une synthèse autour des notions explicatives : les causes. On arrivera alors à *l'explication* (dans le vocabulaire thomiste, c'est ici le stade de la science constituée, le *jugement* définitif permettant la synthèse « *in via judicii* »).

3. *Diverses sortes de sciences et diverses phases de la science.* — Mais c'est là un schème idéal ; et, pour une méthodologie concrète, adaptée, il importe de le comprendre avec beaucoup de nuances.

Et tout d'abord, il y a *divers types de sciences*. Quand nous voulons déterminer l'idée générale de science, en donner la définition, nous la considérons à l'état pur, en son type parfait, bien dégagé des sciences différenciées que nous connaissons. En fait, nombreuses sont nos sciences, très inégalement parfaites, réalisant avec des différences considérables le schème que nous avons décrit. M. J. Maitain note avec raison, dans « les Degrés du Savoir », que notre science ne progresse pas seulement en extension, mais aussi en sa « morphologie noétique interne ». Des disciplines nouvelles se dégagent peu à peu du fond de la connaissance infra-scientifique et se haussent progressivement au niveau de la science. Leur caractère scientifique ne se manifeste que peu à peu.

Le même auteur fait remarquer que dans la logique thomiste, la notion de science trouve dans la métaphysique sa réalisation naturelle la plus typique ; la description qu'on en fait subit normalement l'attraction de cette réalisation privilégiée. Les autres sciences, surtout celles du « premier degré d'abstraction », et plus encore les « sciences pratiques », présentent par rapport à cette notion idéale des déficiences plus ou moins profondes. Dans la noétique de beaucoup de modernes au contraire, l'idée de science est toute dominée et comme attirée par les sciences expérimentales. Selon une terminologie devenue courante, n'est « scientifique » que ce qui est expérimentalement vérifiable ou établi sur des documents irréfutables. A cette science, dite « positive », on oppose alors la « philosophie ». Cette différence de perspectives est la source d'équivoques trop fréquentes, — même, nous le verrons, pour la théologie. Mais aussi cela permettra d'étendre le nom de science à des disciplines auxquelles le schéma traditionnel

ne s'applique plus qu'en un sens tout différent, l'histoire par exemple¹.

Dans *Yélaboration de la science* (la science « in fieri »), il y a compénétration étroite de ces deux phases d'observation et d'explication ; il y a un va-et-vient continu des premières constatations à une explication fragmentaire, parfois à une explication provisoire (hypothèse) ; puis, de l'explication à de nouvelles constatations. Il n'est certes pas nécessaire d'avoir épuisé le champ de la constatation avant d'aller à la recherche des causes.

4. *La constatation scientifique*. — Ces remarques nous conduisent à une notion essentielle que M. J. Maritain a mise en lumière². La constatation *fait -partie de la science* à laquelle elle fournit son donné, elle se fait à sa lumière propre ; elle ne relève pas d'une connaissance commune antérieure ; c'est au contraire une loi absolue de la logique des sciences qu'une observation, un « fait », n'intéresse une science que vu à sa lumière, critiqué par elle. Un fait brut n'est pas un fait scientifique. Une seule observation scientifique vaut infiniment mieux que beaucoup de vagues témoignages ; en tous cas, elle seule est immédiatement assimilable à *la science* que ce fait intéresse.

De même un fait brut ou un fait scientifique ne sont absolument pas encore des « faits métaphysiques » ; ils ne le seront que conçus et formulés en termes d'être. — Un fait quelconque du passé n'est pas un fait historique ; il ne le sera et ne sera assimilable à l'histoire scientifique que critiqué et contrôlé par elle. Il y a infiniment plus de faits réels que de faits historiques au sens ainsi défini ; il y a beaucoup de faits pseudo-historiques. Seul un fait dûment contrôlé par les méthodes de la critique pourra être justement donné comme appartenant à la *science* historique. — Nous verrons que la théologie ne fait pas exception à cette loi. C'est aussi à sa propre lumière qu'elle constate son donné et les divers faits qui l'intéressent. Ce qu'elle n'a pas préalablement examiné et critiqué (d'une critique *théologique*) lui reste strictement inassimilable.

Et il ne faut pas croire que l'observation, et la constatation

¹ De l'histoire, la tendance à l'« explication » n'est certes pas absente, mais ce n'est plus du tout le même type d'explication, ce n'est plus l'explication par la science.

² Cf. J. Maritain, *Les Degrés du Savoir*, 1^{re} Partie, ch. I^{er}. Voir également YvBS Simon, *La science moderne de la nature et la philosophie* (*Revue Neo-Scholast. de Phil.* février 193b).

scientifique qui en est le fruit, soient chose facile, une tâche dont on s'acquitte aisément. Il est vrai qu'en métaphysique il suffit généralement d'observations très simples ; la difficulté est dans la recherche des causes, dans le passage aux définitions réelles et distinctes ; mais dans beaucoup de sciences, la seule constatation exige un très grand labeur, l'emploi de méthodes minutieuses et raffinées. Pensez à tout le travail d'expérimentation que requièrent les sciences de la nature pour déceler un fait vraiment scientifique, pensez aux démarches minutieuses de la critique historique. C'est l'intelligence, avec toutes ses ressources, en pleine conscience des exigences propres de la science qu'elle poursuit, en un mot, à *la lumière* de cette science, qui s'applique à cette tâche ; l'intelligence avec aussi (surtout lorsqu'il s'agit de singuliers observables) ce qu'en langage courant on appelle le « flair » et qui suppose, outre une certaine dose d'imagination, cette sorte d'instinct par connaturalité que développe dans un esprit la présence d'un habitus scientifique à l'égard de son objet¹.

II. — La foi et son objet

5. *La lumière de foi.* — Le « sujet » dont notre théologie entreprend l'étude, c'est Dieu ; non pas, disions-nous, Dieu tel qu'il est manifesté à notre raison par ses créatures, mais tel qu'il s'est révélé : c'est-à-dire, tel que lui-même il se connaît, tel qu'il est en lui-même. Et ce sera, secondairement, en référence à Dieu, l'ensemble de ses œuvres pour autant que cette révélation nous éclaire sur elles : la création et la montée vers Dieu des êtres créés, et cette économie providentielle en laquelle se sont inscrits les vœux divins : Incarnation, Rédemption par la Croix, Église, sacrements, etc...

Tout cela constitue pour notre esprit un objet strictement surnaturel : la vie intime de Dieu et ses participations dans les créatures. Un tel objet ne constituera pour nous un « donné » que si nous sommes élevés à le connaître par une lumière proportionnée. Pas plus que le sens ne saisit une idée, notre

x. Ces notations tout à fait sommaires ne trouveraient leur entière justification que dans un exposé complet d'une doctrine où tout se tient. On peut se reporter aux Commentaires de saint Thomas et de Cajetan sur les Seconds Analytiques d'Aristote et à *Vars Logica* de Jean de Saint-Thomas. Au point de vue des remarques plus particulières que nous avons faites, il y aurait lieu de développer la doctrine contenue dans les textes suivants : Aristote, Seconds Analytiques, I. II, c. 1 et 2 (des quatre questions scientifiques et de leurs rapports), avec les commentaires de saint Thomas et de Cajetan sur ces passages. Voir aussi Sanseverino, *Logica*, vol. III, d. 166-186, et plus spécialement les précieuses élucidations de J. Maritain dans la fameuse Partie des Degrés dit *Savoir*.

raison laissée à elle-même ne peut entrer, dans les secrets de l'Être divin. Et il ne lui suffira pas, pour une connaissance authentique, de la seule présentation extérieure en énoncés humains de ces mystères qui la dépassent : nous n'en saurions pas plus que l'archéologue qui découvre une tablette aux caractères encore indéchiffrés : il voit fort bien l'écriture, mais celle-ci n'a pour lui aucun sens. La révélation surnaturelle implique un secours intérieur donné à notre esprit, une illumination gratuite qui l'élève à un niveau supérieur de connaissance. A vrai dire, la seule lumière créée adéquate à cet Objet qu'est l'être divin en lui-même, c'est la lumière de la vision béatifique, la « lumière de gloire ». Dieu alors se montrera « à découvert », nous le verrons face à face, « tel qu'il est », selon la promesse de l'Écriture. Et dans cette lumière, notre connaissance de Dieu, notre théologie même, celle que notre esprit construit à sa mesure (de la manière que nous dirons) atteindra son état parfait, celui de la pleine évidence et de l'entière clarté.

Ici-bas, le même Objet surnaturel nous est offert par la révélation de Dieu ; mais il n'est pas vu directement, il nous est décrit par Dieu lui-même. Dieu nous en donne son témoignage. Le mode de la révélation est tout autre. Par rapport à l'état de gloire, l'état présent est un apprentissage, une initiation : avant de savoir ce qu'est Dieu, nous devons commencer par l'en croire. A l'ensemble des énoncés par lesquels Dieu s'est fait connaître à l'humanité et qui constituent la révélation objective, sa proposition extérieure, s'ajoute, dans l'esprit de ceux « qui entendent la voix du Père », cette grâce de lumière et d'adhésion que nous appelons la foi surnaturelle, la foi infuse

Cette lumière est essentiellement surnaturelle. Elle ne l'est pas seulement parce que c'est Dieu qui la donne ; ou parce que les énoncés sur lesquels elle porte viennent aussi de Dieu ; elle l'est en elle-même et par la nature de la connaissance qu'elle procure, parce que l'objet propre qu'elle atteint dans ces énoncés, c'est Dieu en sa vie intime et que le motif par lequel elle y fait adhérer, c'est le témoignage de Dieu, — témoignage non point perçu par ce raisonnement qui s'appuie par exemple sur la constatation des miracles et reste d'ordre tout naturel, mais perçu *par la foi même* comme inclus dans la présentation de l'objet surnaturel. Le motif de la foi divine n'est pas rationnellement vu ou déduit, il est lui-même sur-

i. Cone. Vat., Scss. III, c. 3 : « Licet autem fidei assensus nequaquam sit motus animi caecus : nemo tamen evangelicac praedicationi consentire potest sicut oportet ad salutem consequendam, absque illuminatione et inspiratione Spiritus Sancti, qui dat omnibus suavitatem in consentiendo et credendo veritati ». (Denz., 1791).

naturellement cru. Il est tout ensemble pour la foi objet et motif. Et s'il est parfaitement vrai que la révélation ne demeure pas sans témoignage aux yeux de la raison et qu'elle lui offre au contraire la plus solide crédibilité, il n'est pas moins certain, dans la théologie de saint Thomas, que le seul motif suffisant d'une adhésion surnaturelle et infaillible est surnaturel lui aussi.

Le mot « lumière » appliqué à la foi ne doit pas tromper. Il s'agit bien de *foi*, non d'évidence ; donc de tout autre chose que d'une lumière scientifique. La foi ne raisonne ni ne prouve ; elle adhère, sous l'impulsion de la volonté mue par Dieu, à raison de la Véracité divine, à la vérité de ce qu'il nous a dit de lui-même et de ses œuvres. Cette participation de la volonté à la foi est essentielle. La foi n'est pas la simple profession de certaines manières de voir, l'acceptation intellectuelle de certaines idées ; elle suppose indispensablement un engagement de la volonté libre, une acceptation de la personne. L'Objet divin n'est pas assez clairement présenté pour que sa seule vue suffise à en découvrir la vérité ; il faut s'en rapporter à celui qui nous le propose et cela ne saurait se faire sans un mouvement affectif de confiance en cet incomparable Témoin. Certes, c'est à l'intelligence que le Témoignage se propose, et c'est dans l'intelligence que résidera essentiellement la vertu surnaturelle qui lui permet de le saisir en même temps que les objets dont il affirme la vérité. Mais l'adhésion à cette vérité ne s'explique en définitive que par le choix libre de la volonté, elle-même surnaturellement élevée et portant l'esprit à la foi par un premier amour qui est tout ensemble désir de la Béatitude ainsi annoncée et confiance en Celui qui l'annonce. Si, par l'adhésion à la vérité révélée, la foi se trouve au principe de tout ce qui sera progrès de notre connaissance surnaturelle de Dieu avant la vision béatifique, par ce premier engagement de la liberté personnelle, elle est aussi au principe de cette profonde et intime vie d'affections surnaturelles que d'autres vertus viendront constituer et développer, mais dont elle inclut en elle-même le premier mouvement h C'est

i. C'est une des difficultés de nos analyses que, nous obligeant à distinguer soigneusement ce que nous devons ne pas confondre, elles nous exposent parfois à paraître oublier les éléments sur lesquels ne porte pas immédiatement notre étude. Cela est particulièrement à redouter dans la définition de notre connaissance surnaturelle de foi : une attention trop exclusive, soit à sa part intellectuelle, soit à son élément volontaire, risque d'infléchir la recherche vers des considérations exactes mais partielles et peut-être pas assez conscientes de leurs limitations. Le propos même du présent travail nous obligera à insister beaucoup plus sur le caractère intellectuel de la foi que sur le rôle de premier plan que la volonté joue dans sa constitution et dans son progrès. Que Ton veuille bien croire que ce n'est pas méconnaissance

en continuité avec ce premier élan, en le dépassant sans le supprimer, que la volonté, recevant encore de Dieu les vertus d'espérance et de charité, se portera vers lui de tout son poids et, par un choc en retour inévitable, viendra affermir et animer l'adhésion même de la foi et sa pénétration surnaturelle.

Mais, dans l'intelligence même, que fait la foi? Son rôle précis est de garantir, de faire tenir pour absolument sûres un certain ensemble de vérités surnaturelles que notre science ou notre expérience ne sauraient rejoindre ou vérifier. Les termes mêmes en lesquels ces vérités nous sont formulées ne nous seraient directement intelligibles qu'en leur signification naturelle, en leur signification dans le langage de l'être créé qui est le nôtre et selon ses catégories (comme, de la tablette indéchiffrée, l'archéologue ne voit que les caractères sans saisir le sens) ; mais, illuminés par la lumière de foi, ces termes prennent devant l'esprit du croyant, *valeur de signification surnaturelle*, au lieu de porter seulement l'esprit jusqu'à leur signifié naturel, ils le conduisent à leur signifié surnaturel, ils sont pour lui le moyen d'une connaissance qui se termine à la réalité divine en cela même qu'elle a de réservé, d'inconnaissable naturellement à toute créature. Cela n'ajoute absolument rien à leur contenu conceptuel, mais fait précisément que, unis par le verbe être qui exprime notre adhésion, ces termes deviennent vraiment pour notre esprit moyen formel d'atteindre la Réalité divine surnaturelle. De toute connaissance naturelle (qui n'est pas une simple réflexion logique ou grammaticale sur l'énoncé lui-même) il est vrai de dire avec saint Thomas qu'elle ne se termine pas à l'énoncé mais à la réalité signifiée : « non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem »¹ ; mais pour la foi, il y a ce sens nouveau que la réalité en question n'est autre que Dieu surnaturel, tel qu'il se connaît lui-même et n'est naturellement accessible à aucune connaissance créée. La foi infuse fait que ce soit à lui que la connaissance véritablement se *termine*. Voilà pourquoi, entre la foi surnaturelle et une foi humaine qui serait donnée à une vérité révélée à raison de sa crédibilité naturelle ou pour tout autre motif (la foi humaine de l'hérétique, par exemple), il y a proprement équivoque ; ce ne sont pas du tout les mêmes².

ou mésestime, mais nécessité de méthode. Nous pensons au contraire que c'est par cette première et essentielle dépendance où elle est de l'amour ou, sur l'intervention d'autres vertus et des Dons du Saint-Esprit, la foi se prête à cet épanouissement qu'est pour elle la connaissance mystique, expérimentale, de Dieu-Trinité.

i. II-II, i, 2, ad 2um.

connaissances, alors même que la vérité de part et d'autre est exprimée en termes exactement identiques.

Grandeur et misère de nos formules de foi ! Elles sont, par le fait de l'infirmité du langage humain, la traduction infiniment déficiente d'une Réalité qui les déborde de toute part ; elles sont, pour une connaissance surnaturelle qui ne trouvera sa vraie proportion que dans le face à face de la Vision béatifique, un conditionnement inférieur ; elles sont par suite pour tout l'ensemble de notre vie surnaturelle le principe d'une infirmité caractéristique du temps d'épreuve que nous traversons. Mais ne méconnaissons pas leur grandeur : à cette Réalité souveraine qui les déborde, elles conduisent *vraiment* notre esprit, c'est à elle qu'elles le *conforment*, c'est à cet Objet que par elles notre intelligence s'assimile. Grâce à elles, s'établit entre nous et lui ce rapport de conformité irréfragable qui est celui de la vérité spéculative ; par elles, la Réalité inaccessible s'exprime en nous valablement ; elle entre dans le champ de notre raison surélevée, elle y pénètre, elle y habite, selon le mode de cette raison, il est vrai, mais d'une manière qui réalise encore absolument la notion même de vérité spéculative. Nos énoncés conceptuels deviennent une *expression*, déficiente parce qu'humaine, mais purement et simplement valable, objectivement conforme, malgré leur pauvreté, à ce qui *est* en Dieu, à *ce qu'est Dieu*.

6. *L'objet de foi dans l'Église.* — Notre foi cependant ne repose pas sur une révélation à nous faite directement, sur une révélation privée ; elle rejoint une révélation publique qui fut un événement temporel, ou plutôt un ensemble d'événements temporels, car elle a duré fort longtemps et s'est développée d'une manière extrêmement lente et progressive. *Ce que* Dieu a dit n'est pas infusé directement par lui à notre intelligence, cela lui est *transmis*, transmis par cet organisme divinement institué qu'est l'Église. L'Église a reçu le dépôt objectif de la révélation divine ; il lui appartient de le proposer à toutes les générations, à chaque intelligence d'homme. La vie même de l'Église assure la continuité de ce dépôt : nous n'avons pas à le rejoindre comme une lettre morte, si éloignée de nous en sa rédaction que nous resterions anxieux de l'exactitude des moyens historiques ou archéologiques par lesquels nous la rejoindrions, nous le trouvons dans l'Église actuelle, l'Église vivante, conservé, éclairé et infailliblement proposé. Elle a le trésor des Saintes Écritures, elle est tout enricliie

de la grande mémoire de la Tradition. Nous ne rejoignons ce trésor, comme source de foi, que par elle.

Il ne faudrait cependant pas croire que l'autorité de l'Église soit le véritable et profond motif de notre adhésion surnaturelle. Cette infaillible autorité est nécessaire à une authentique *présentation* dans la diversité des temps et des lieux et dans l'éloignement où nous nous trouvons de l'intervention divine révélatrice. Mais ce qui motive notre adhésion, ce qui par conséquent la qualifie comme connaissance et en justifie la valeur, c'est la révélation divine surnaturelle se rendant témoignage dans l'esprit du croyant lui-même. La médiation de l'Église est la condition indispensable d'une rencontre authentique avec la vérité révélée, pour nous qui ne la recevons que par intermédiaire, car il faut bien que cet intermédiaire soit indiscutable dans l'ordre même de la vérité, donc infaillible. Elle ne saurait prendre la place de la révélation ni se substituer au Témoignage de Dieu révélant sur quoi repose tout l'ordre de la foi. C'est avec ce Témoignage divin que, grâce à l'Église, notre esprit est mis en continuité ; il est vraiment « à son école », il reçoit de lui la vérité, il est directement ouvert sur le mystère de Dieu, il s'en nourrit.

L'Église, en offrant un Credo quelle a en grande partie formulé et dont elle garantit la foncière identité avec cela même que Dieu a révélé, n'offre pas à la raison un grimoire inintelligible que la foi consisterait à accepter avec soumission ; cet exercice ascétique et peut-être méritoire ne traduit en rien le processus essentiel de la vie de foi. Certes celle-ci comporte une soumission (« obsequium fidei »), mais on la trahirait en la définissant *essentiellement* connue une obéissance. Elle est vraiment et essentiellement, elle est avant tout une *connaissance*, une conformation de l'esprit surélevé au mystère divin. C'est par là qu'elle est théologique et la racine nourricière de toute notre vie surnaturelle. Elle nous fait entrer, autant qu'il nous est possible avant la Vision, dans la connaissance même que Dieu a de soi.

Nous avons parlé du « Credo ». Cela introduit une considération essentielle pour comprendre ce qu'est notre foi et ce que sera notre théologie. Il suffit d'avoir pris contact avec les sources de la révélation telles qu'elles sont conservées par l'Église dans leur richesse et leur diversité pour se rendre compte que tous les énoncés qu'elles contiennent, s'ils ont, dans la mesure où ils sont révélés, exactement la même autorité, la même certitude, parce qu'ils sont atteints sous le même

motif, n'ont cependant pas, comme connaissance, le même « intérêt », la même valeur de vie théologale. La façon même dont la révélation s'est faite, la lente et progressive pédagogie qu'elle a suivie pour entrer peu à peu dans l'esprit et le cœur de l'homme, font que son objet essentiel a été proposé en même temps que d'autres vérités, ou naturelles ou toutes contingentes: que celles-ci soient englobées dans la révélation, c'est accidentel ; elles n'y sont pas pour elles-mêmes, mais pour servir à la révélation de l'objet essentiel. Cet objet, nous dit saint Thomas, c'est substantiellement la Réalité dont la vue fera notre béatitude¹. Pour prendre le même exemple que lui : s'il est garanti par l'inspiration divine qu'Abraham eut deux fils, cela ne souffre pas plus de doute pour un croyant que la vérité de la vocation de l'homme au salut ; mais alors que cette seconde vérité est essentielle à l'objet de foi qui sans elle ne serait pas complet, la première n'a avec lui qu'un lien de fait. La vocation de l'homme à une béatitude surnaturelle fait partie de la *substance* même de la foi.

Cette « substance » de l'objet de foi n'est pas un ensemble indistinct, uniformément obscur ou uniformément éclairé : c'est un tout organique dans lequel se discernent un certain nombre de vérités fondamentales, disons avec saint Thomas et tout le langage chrétien, un certain nombre *d'articles*. Ceux-ci sont les formulations plus explicites que rend nécessaires une spéciale obscurité dans l'objet essentiel de la foi, une spéciale raison de mystère. Et c'est d'eux que le Symbole organisé et défini par l'Église nous présente le résumé. Ce que nous disions plus haut des formules de foi, c'est très spécialement des articles qu'il faut l'entendre. En eux se trouve pleinement cette valeur de vérité surnaturelle et de vie théologale, d'élévation jusqu'à la connaissance divine ; c'est eux qui sont si profondément nourrissants pour l'esprit. Or il appartient à l'Église de les définir, d'en fixer le sens véritable, de les expliquer authentiquement. Ils font par là appel à son *autorité*. Et c'est par ce côté qu'ils deviennent *dogmes*. La notion de dogme ne traduit pas exactement celle d'article de foi, elle met l'accent sur une autre note, celle de définition et de proposition universelle par l'Église ; un dogme nouvellement défini n'est pas nécessairement un nouvel article de foi, ce peut être un aspect nouveau d'un article déjà formulé, ce peut même être une vérité moins essentielle ; mais les deux

1. 11-11, i, 8.

notions sont voisines et ne doivent pas être séparées. Il y a danger, en insistant sur le caractère d'autorité et d'obligation précise qui s'attache à une formule dogmatique à raison de la définition dont elle a été l'objet (comme si la foi était d'abord une obéissance), de laisser dans l'ombre sa valeur propre de vérité surnaturelle et de vie chrétienne. Mais il faut inversement se garder de méconnaître l'immense bienfait qu'est pour notre esprit, au point de vue même de sa vie théologique, une formule de foi plus précise. Ce n'est pas en vertu d'une acceptation aveugle, c'est bien comme *vérité* que l'objet de foi agit dans notre âme, et c'est par des notions dont la déficience ne tient pas à leur précision mais à leur infériorité que notre esprit est élevé à se conformer, dans l'ordre de la vérité surnaturelle, à l'être divin. Pouvoir dire en pleine certitude de foi divine que le Fils est *consubstantiel* au Père n'enlève pas le mystère, mais c'est pour cette foi, dans l'esprit des hommes, un vrai et important progrès sur un état antérieur d'information dans lequel la même vérité assurément était crue mais non précisée en sa distinction.

Ce dernier exemple introduit une nouvelle considération : le progrès dans l'explicitation de la foi. Par sa présence en l'Église, l'objet de notre foi est entre dans l'histoire. Il y a pris, par la force des choses, une nouvelle « dimension ». L'histoire de la *révélation* proprement dite s'est achevée avec le Christ et les Apôtres, dans l'enseignement de qui elle s'est consommée. Inachevée pendant des millénaires, reprise à certaines périodes et progressivement complétée, elle s'est terminée alors ; désormais la révélation est close ; elle fait partie du passé, elle n'a plus d'histoire¹. Mais une autre histoire commence. L'objet révélé a été confié à l'Église, il est entré dans sa vie, il sera en elle toujours présent : non point comme un souvenir qui se transmet de génération en génération, mais comme un ferment toujours agissant sur la pâte humaine, comme un ensemble de vérités, toujours annoncées, toujours nouvelles. L'Église les possède et les prêche, elle les propose, elle en adapte les formules aux nécessités intellectuelles des groupes humains comme des individus et des diverses générations. Elle conserve et elle explique, elle définit. Et après l'histoire de la révélation, close avec la mort du dernier Apôtre, c'est la vie (et par conséquent l'histoire) du dogme qui a commencé. L'objet de foi peu à peu devient.

i. Cf. la proposition condamnée par le Décret *Lamentabili*: « Revelatio, objectum fidei catholicae constituens, non fuit cum Apostolis completa ». Denz. 2021.

dogme plus explicite, selon le progrès même de la conscience que l'Église est amenée à en prendre. La vérité divine dans l'Église ne se conserve que vivante, mais vivante à la manière d'un organisme qui garde, en ses développements les plus considérables, sa parfaite identité. Il n'y a pas aujourd'hui plus de vérité révélée qu'au II^e s. de l'isglise, mais la vérité révélée est plus distinctement connue, plus explicitement proposée : « eadem fides magis exposita¹ ». De ce progrès, c'est assurément l'Église, infailliblement assistée par le Saint-Esprit, qui est le véritable auteur ; comme il lui appartient de formuler et d'ordonner le symbole², il lui appartiendra au cours des temps d'explicitier un aspect resté implicite quand se produira un de ces heurts de la raison à une obscurité, à un mystère spécial, que saint Thomas donne comme le motif de la distinction des articles. Les occasions du reste en sont multiples. La plus profonde peut-être, quoique moins visible que d'autres parce que son action est plus, continue, c'est l'évolution même de la civilisation et de la culture : elle ne peut aller sans que de nouvelles questions soient posées sur le sens et la portée des enseignements divins, et l'Église leur répond par son Magistère ordinaire bien avant d'avoir recours à l'exercice solennel de son pouvoir d'enseignement. « Tout fait de civilisation peut être le point de départ d'un mouvement doctrinal dans l'Église³ » ; et ce mouvement doctrinal pourra être à son tour l'occasion de la formulation plus distincte d'une vérité de foi. L'occasion la plus habituelle, on l'a bien souvent signalé, c'est l'hérésie ; et saint Augustin enseigne que si Dieu permet l'hérésie, c'est parce qu'il en tire ce grand bien. « Improbatio quippe haereticorum facit *eminere* quid Ecclesia tua sentiat et quid habeat sana doctrina⁴ ». Une vérité déjà présente dans le dépôt révélé, mais encore latente dans la conscience de l'Église, s'élève jusqu'à la précision explicite.

C'est donc, en fait, un intense travail de l'esprit que suscite la présentation à l'intelligence humaine des vérités révélées. Cette intelligence en effet ne peut pas rester indifférente à des énoncés dont la foi seule garantit la vérité, mais dont l'intelligibilité s'offre à elle, et qui, au surplus, concernent les objets

x. II-II, x, xo, ad 2uin.

2. II*II, x, io

3. Cavallera, *A propos de la vie du Dogme*, Bull, Litt, Eccl., Avril-Juin 194a, P.

4. *Confess.*, l. VII, c. 19, 25.

les plus nourrissants pour l'esprit, les plus « intéressants », les plus décisifs pour la vie humaine. Elle mettra tout son effort à développer cette intelligibilité. Pour rejoindre des formules classiques, le croyant cherchera à comprendre par l'intelligence ce qu'il tient déjà par l'autorité, il se mettra à la recherche de l'« *intellectus fidei* ».

III. — La Théologie

A. *Structure de la Théologie*

η. *Naissance et structure de la théologie.* — Alors commencera la théologie. Comment naîtra et se développera cette « intelligence de la foi » ?

Sera-ce par l'exercice de la vertu même de foi? Impossible : celle-ci ne raisonne, ni n'analyse, ni ne fait « comprendre », elle adhère.

Sera-ce par simple application au donné de la foi d'une lumière purement rationnelle (la lumière des premiers principes) et de méthodes logiques définies ? Pas davantage : il n'y aurait aucune proportion avec le donné de foi, on bâtirait une chimérique métaphysique du sacré, toute dépendante de ses propres catégories rationnelles, et tout au plus proportionnée à la foi humaine, naturelle, dont je parlais tout à l'heure.

Ce sera au contraire par la *mise au service* de la foi surnaturelle de toutes nos ressources intellectuelles dans le but d'amener autant que possible l'intelligibilité des vérités de foi à cet état parfait de la connaissance qu'on appelle science. Tel est le rôle, et l'ambition, de la Théologie. La structure de cette discipline et ses diverses fonctions sont fort délicates à saisir en toute précision. Je voudrais en définir brièvement le processus élémentaire et la lumière propre.

Son donné, le donné théologique, est celui même de la foi : Dieu révélé, c'est-à-dire, « matériellement », l'ensemble des vérités surnaturelles garanties par Dieu et transmises par l'Église. Cet ensemble n'a valeur de donné pour une discipline visant à être science que comme atteint par la foi, une foi vivante, la foi infuse du théologien. Elle seule donne la certitude des principes à partir desquels la théologie se construira (sur le type logique de la subalternation). Sans cette foi et son adhésion permanente, pas de théologie possible,

mais la pure explicitation naturelle, un commentaire tout humain de données historiques et théoriques (comme serait par exemple une théologie de l'Islam ou du bouddhisme). Supprimer la foi infuse, c'est supprimer toute *science théologique* ; la laisser s'endormir sous le développement devenu trop formel de la science, échapper à sa lumière et à son instinct, c'est perdre le contact avec la source vive de la connaissance théologique, comme une science qui étoufferait l'intuition profonde de ses principes qui fait sa vie *.

Mais si cette lumière de la foi est absolument indispensable à la naissance et à tout le développement de la théologie, elle ne suffit pas à l'expliquer, car, encore une fois, elle n'a rien d'une lumière scientifique. Or c'est *dès la -première acception du donné de foi en vue de son élaboration dans l'intelligence* que se dégage la lumière objective caractéristique de la science théologique (l'habitus de la théologie, spécifié par cette lumière ne naîtra qu'après les premiers actes et se développera ensuite). Cette lumière objective, qu'est-elle donc?

Exactement ceci : des concepts et des propositions qui par la foi étaient tenus uniquement comme garantis par Dieu, comme purs objets d'adhésion, sont maintenant considérés comme objets d'un mouvement intellectuel qui introduit (sous la foi et sous son rayonnement) une considération rationnelle visant à expliciter l'intelligibilité propre de ces concepts, à manifester la connexion de ces propositions, à prendre conscience des conditions temporelles et historiques de leur révélation à des hommes, des progrès de leurs formulations successives, à grouper certaines d'entre elles autour de celles qui les expliquent, à manifester par le raisonnement toutes leurs implications intelligibles, etc., — bref, comme engagées dans le mouvement caractéristique de l'esprit humain s'efforçant vers un *savoir* ².

C'est là une lumière intellectuelle originale : ce n'est plus celle de la foi, car s'y mêlent la considération rationnelle et l'inférence ; ce n'est pas celle de la raison seule, car sans l'influence sur elle de la foi, non seulement toute certitude disparaît, mais toutes les notions et propositions perdent leur valeur de représentation formelle du réel divin surnaturel. Ce sont les virtualités intelligibles de vérités essentiellement

x. Voir plus haut, p. 9.

² < Notitia de Dco, \nquan\un scieitltat utitur Deitate quasi causante ea quac
convenire scit Deo: nwwafifion vero fides, utitur Deitate ut testiticanç *. Çajctan.
in H H, x, h VIH.

suraturelles (et objets de foi) qui sollicitent l'intelligence et font naître en elle un type de considération approprié ; autrement dit, les vérités de foi joueront le rôle de *principes*¹.

Pour une science, c'est une infirmité de n'avoir de ses principes que la foi et non l'évidence. Là est la plus grande faiblesse de notre théologie, son infirmité congénitale. Elle se trouve dans un état diminué. Il est naturel qu'elle aspire à l'état glorieux dans lequel ses principes eux-mêmes seront *sus* à une lumière meilleure. Ils ne seront plus alors fournis par la foi, par une connaissance du type de la croyance, mais par une connaissance parfaite, la science même de Dieu que l'esprit béatifié puise dans la vision de l'Essence divine. C'est d'elle alors que la théologie, humainement développée, dépendra, d'elle qu'elle tiendra sa lumière originelle, — à elle, pour user du terme technique, qu'elle se subalternera. Elle sera toute pénétrée d'évidence, toute traversée par ce grand courant lumineux qui éclairera ses principes. Elle ne connaîtra pas le danger de s'y soustraire, de se développer en construction artificielle.

Ici-bas, c'est par le moyen de la foi qu'elle rejoint cette science bienheureuse. Elle doit rester toute pénétrée de foi suraturelle, fidèle à sa lumière, encore obscure, mais si supérieure à toute autre : elle trouve dans cette foi son milieu spirituel, sa source jaillissante. Le danger la guette de se jeter parfois à certaines clartés plus faciles, plus immédiatement satisfaisantes pour l'esprit raisonneur. Si elle perd le *sens du mystère*, elle court le risque grave de se déployer en une pure technique rationnelle, en une recherche toute naturelle, dont la mesure objective n'est plus cet appel d'intelligibilité présenté, à *l'intérieur de la foi*, par une vérité essentiellement suraturelle, mais dont la vraie mesure devient en fait la seule clarté des principes rationnels. La théologie.

i. On peut caractériser le mouvement essentiel de cette nouvelle discipline par le schéma logique suivant. Dans une démonstration scientifique, selon le vocabulaire aristotélicien du thomisme, le moyen terme est atteint par deux *habitus* : en tant qu'il fait partie des principes (attribution de la définition au défini, au sujet), il est connu par l'*habitus* des principes, de qui relève toute connaissance immédiate ; en tant qu'expliquant l'attribution du prédicat au sujet à titre de cause, il est connu par l'*habitus* scientifique, il est atteint par son rayonnement dans la conclusion (immédiate) qu'il garantit. Mais toute sa valeur d'explication dépend du fait qu'il est tenu sous la lumière et comme dans le prolongement de la saisie des principes. Ainsi en est-il en théologie : mais ici, l'*habitus* des principes, c'est précisément la foi infuse dont on voit le rôle essentiel et actuel en toute élaboration théologique. La lumière de la théologie sera donc suraturelle en son origine et naturelle en sa substance : elle est radicalement lumière de foi, substantiellement lumière de science ; mais cela en une telle continuité qu'elle constitue une science tout à fait à part, supérieure à toute autre, non seulement par son objet, mais par sa certitude, encore qu'elle soit ici-bas en un état fort imparfait pour clic.

décline alors à n'être plus que cette application extrinsèque de la considération rationnelle au dépôt de la foi dont nous parlions plus haut ; elle perd sa lumière originale et toute consistance scientifique propre.

8. *Développements de la théologie : complexité et unité.* — Il importe de comprendre que dans la première prise de conscience intellectuelle du dépôt de la foi *non plus en vue de l'adhésion mais en vue de l'intellection* (intellectus fidei), se trouve en germe toute la théologie selon les diverses lignes de réflexion qu'elle suivra et qui ne manifesteront explicitement leurs exigences et leur structure propres que dans un corps de doctrine constitué : investigation critique du donné pour déterminer ce qui est vraiment révélé ou jusqu'à quel point un énoncé bénéficie de l'autorité de la révélation (*an sit revelatum*) ; réflexion historique sur la présentation de la révélation et son développement concret (*quomodo revelatum est*) ; réflexion spéculative en vue de dégager l'intelligibilité propre des vérités révélées dans leurs connexions et leurs implications et d'en constituer la synthèse scientifique (*quid sit quod revelatum est*). Dans le travail d'investigation du donné se mêlent nécessairement les méthodes de chacun des deux autres : critique des faits, des textes et des notions ; la réflexion historique sur le passé du donné de foi proposé actuellement par l'Églisc, sur sa présentation concrète dans le temps et son évolution, sert énormément tout ensemble à déterminer ce qui est révélé et à le comprendre, mais son but immédiat est de saisir comment ce qui est actuellement la foi de l'Église a été révélé, selon quel progrès s'est faite son explicitation sans adultération ni changement de sens ; la réflexion spéculative, qui bénéficie de tout ce travail et qui sert elle aussi à ce travail même, tend à comprendre ce que sont en elles-mêmes les réalités révélées (par l'analogie et dans le mystère) ; elle aboutira normalement, si elle naît de la charité et s'y achève, à ce fruit terminal de l'activité théologique : la contemplation (théologique). On appelle *Théologie Spéculative* ce dernier type de réflexion et le corps de doctrine auquel il aboutit ; on donne aux deux autres (non parfois sans imprécision) le nom de *Théologie Positive*.

A considérer l'ensemble de la discipline ainsi constituée, la théologie positive apparaît *logiquement* antérieure, surtout en son premier travail : constatation théologique du donné actuellement offert par l'Églisc ; la théologie spéculative

est *logiquement* une activité terminale, un couronnement. Mais nous savons¹ que dans une science encore en élaboration — et la théologie en sera toujours là ici-bas, plus ou moins selon les traités — il y a un va-et-vient continu de la constatation à la recherche des causes et à l'explication ; il ne sera pas indispensable d'avoir parcouru tout le champ de la théologie positive en ses multiples développements pour commencer à réfléchir sur l'intelligibilité du donné révélé et la possibilité de la développer en science ; cette réflexion commence avec la première acception de ce donné et cette acception ne suppose que la présentation actuelle par l'Église et la lumière de foi. En même temps se développera, avec ses méthodes propres, la réflexion historique et critique. Si toutes deux restent théologiques, chacune bénéficiera des progrès de l'autre.

La Sagesse théologique est donc une discipline complexe. Les particularités de son objet (strictement surnaturel : Dieu tel qu'il est en soi) et de son état (elle rejoint ses principes en des énoncés humains garantis par une lumière de *foi* et dont la présentation est engagée dans une *histoire*) exigent d'elle des fonctions nettement différenciées en leurs méthodes. Nous avons brièvement caractérisé les deux principales : théologie positive et théologie spéculative ; elles ne sont pas seules, on peut en signaler aussitôt une autre : celle par laquelle la théologie prend conscience de la position de son objet surnaturel aux yeux de la seule raison et met en valeur devant la raison la *crédibilité* de cet objet. Ce nouveau développement, l'Apologétique, appartient à la théologie elle-même, seule qualifiée pour saisir réflexivement les vraies proportions de son objet et les présenter à l'intelligence².

Il suffit en outre de considérer l'immensité du domaine de la théologie spéculative elle-même pour comprendre sa complexité. La synthèse scientifique qu'elle édifie embrassera dans l'universelle extension de son objet secondaire (la participation de la vie divine en ses œuvres) des objets de savoir qui, étudiés à la lumière de notre raison, exigent d'elle des disciplines foncièrement différentes. Elle passera du plan

1. Voir plus haut, p. xr.

2. Sur cette notion de l'Apologétique, partie de la Théologie Fondamentale, voir Garpeil, *La Crédibilité et l'Apologétique*, 2^e éd. 1912 ; Garrigou-Lagrange, *De Revelatione*, 2^e éd., 1921. — Noter, du P. Gardeil, cette ultime profession, dans la Préface à « La structure de Laine et l'expérience mystique » (Paris, 1927) : « L'Apologétique est une fonction de la théologie... L'Apologétique fonction de la théologie, elle-même fondée sur la foi, est çlopc bien, malgré sa contexture rationnelle, l'œuvre de la foi. » (p. IX-X).

de la considération métaphysique et de son vocabulaire à celui de la psychologie ou à celui de la morale ; l'utilisation qu'elle y fera des sciences déjà constituées (en bien des cas elle leur donnera d'ailleurs occasion de se développer) ne l'empêchera pas d'entrer à ses propres fins dans leurs démarches minutieuses, de faire siennes leurs méthodes, leur manière de s'adapter à leur objet particulier. Elle développera toute une psychologie, toute une morale.

Pourtant, aucune de ces différenciations ne brisera son unité spécifique : tous ces objets partiels, c'est sous un éclaircissement identique qu'ils sont offerts à notre esprit et que celui-ci développe en une connaissance stable, scientifique, l'intelligibilité que la révélation lui fait saisir en eux ; toutes ces méthodes diversifiées, relativement autonomes, c'est pour la même fin et au service de la même recherche intellectuelle qu'elles sont tour à tour utilisées, chacune en son domaine, mais aucune n'est adéquate à tout ce que le dépôt révélé nous convie à « savoir ». Ces diverses recherches restent en définitive sous la même lumière, celle que nous avons décrite comme enracinée dans la foi et qui nous fait atteindre dans les choses mieux que leur nécessité physique ou métaphysique : la nécessité qu'elles ont *comme termes de la science de Dieu*, à laquelle en vérité la théologie nous assimile.

B. — Le travail de la Théologie

LA CONSTATATION THÉOLOGIQUE

9. *La constatation du donné théologique.* — C'est à sa propre lumière qu'une science constate son donné; autrement dit, c'est dès cette constatation que la lumière caractéristique de cette science se fait jour et guide déjà les démarches de l'esprit. A cette loi, la théologie ne fait pas exception. Elle doit constater son donné, le placer à son niveau propre.

Mais cela, la foi ne l'a-t-elle pas fait suffisamment? Pas précisément : dès cette première acception, les vérités de foi présentent à l'esprit un autre aspect que celui d'être simple objet d'adhésion. Considéré désormais en ses virtualités intelligibles, le donné de foi devient « donné théologique ». Les mêmes vérités qui, d'une part, sont pur objet de foi, vont se trouver d'autre part engagées dans un mouvement intellectuel qui est celui de la recherche du savoir et de la constitution d'une science, où elles joueront le rôle de vérités expli-

quantes ou de vérités expliquées (par d'autres données de foi). En même temps que vérités de foi, elles sont *vérités théologiques*.

Cela comprendra plusieurs moments : i° d'abord cette première phase antérieure à toute théologie constituée, mais qui en est le germe : l'acceptation du donné actuel de la foi, non plus en vue de l'adhésion, mais en vue de l'intellection (*intellectus fidei*) ; 2° puis tout l'effort critique tendant à déterminer plus précisément ce qui est révélé, en quelles circonstances, selon quels progrès, etc. Dans l'ensemble des démarches de la Science théologique, cette recherche critique est logiquement première ; en réalité, comme elle est généralement réflexe, elle ne se développe que plus tardivement, après bien des élaborations doctrinales, par manière de « retour aux sources ». Elle utilise alors tout ce qui est déjà acquis de théologie positive (pour la critique des faits et des textes) et de théologie spéculative (pour la critique des notions), l'une et l'autre critique restant parfaitement théologiques. Il n'y a pas là confusion des plans et des méthodes, mais juste sens de la compénétration, à ce stade, des diverses fonctions de théologie.

Le donné révélé est proposé par l'Église et dans l'Église : mais comment reconnaître tout à fait précisément ce que l'Église propose comme de foi ? Rien n'est plus commun qu'une majoration induite des enseignements de l'Église ; et le but de la théologie, dans l'ensemble de son mouvement scientifique, n'est pas de distinguer ce qui est de foi de ce qui n'est pas (mais bien plutôt de « comprendre » ce que la foi enseigne : « *intellectus fidei* »), ce discernement est cependant une de ses préoccupations premières ; c'est un des buts primordiaux de la théologie positive que de discerner et peser l'« *auctoritas* ». Il faudra ici instituer une critique théologique de la proposition de l'objet de foi, appliquer rigoureusement les règles de cette méthode qu'on appelle les « lieux théologiques ».

Cette critique mène si loin qu'elle conduira ultérieurement à un grand développement de la théologie positive, toute une *théologie historique*, ordonnée au même but final d'intelligence de la foi, mais construite avec ses méthodes propres sur le type des sciences historiques, et dont la réflexion théologique ne pourra absolument plus se passer. Il arrive en effet que les données de foi les plus authentiques, dans les documents où elles sont puisées, se trouvent mêlées à une

conception du inonde, ou même à une imagerie auxquelles il ne faut pas se laisser tromper. La critique théologique spéculative interviendra certes, par exemple pour déceler certains anthropomorphismes (c'est elle qui manquait à ce moine du désert, dont parle Cassien, et qui ne voulut jamais admettre que le Dieu mentionné dans la Genèse ne fût pas un vieillard à barbe blanche), pour discerner les analogies de proportionnalité propre des analogies purement métaphoriques si fréquentes dans la Bible. Mais une critique théologique historique sera tout d'abord nécessaire pour déterminer l'exacte portée de certains enseignements en tenant compte de telles influences qui se sont exercées sur la formulation, de la préoccupation dominante des textes, de leur genre littéraire, etc.

C'est ainsi que se développent, avec un labeur infini, les trois grandes parties que l'on peut assigner à la théologie positive organisée. — 1^o Théologie positive des documents scripturaires : il est assez clair que la révélation est proposée dans l'Écriture (en particulier dans l'Ancien Testament) dans le contexte d'une conception populaire du inonde qui n'est pas celle à laquelle conduisent les données les plus certaines de nos sciences, — et qui n'aurait pu l'être que si Dieu avait voulu révéler en même temps des vérités purement scientifiques, ce qui est tout à fait contraire à l'économie de sa Providence. La révélation, infiniment progressive, s'est trouvée engagée dans le devenir concret d'un peuple, adaptée à ses divers niveaux de culture. Elle a utilisé de fait les genres littéraires les plus divers pourvu qu'ils fussent compatibles avec la vérité divine. Quelques-uns de ces genres, florissants à une certaine époque et adaptés à une certaine culture, peuvent être, pour d'autres âges, mystérieux et déroutants, par exemple les apocalypses. Critique textuelle, littéraire, historique, critique théologique utilisant toutes les autres sous le contrôle de l'Église sont nettement indispensables : il faut une théologie positive biblique, organisée d'après ses exigences et ses méthodes propres. — 2^o Théologie positive des témoignages de la tradition : la Tradition proprement dite, source de foi antérieure à l'Écriture et plus large qu'elle, s'achève à la mort du dernier Apôtre ; elle est par définition non écrite ; mais l'ensemble des documents des premiers siècles chrétiens et des écrits patristiques forment une « tradition-transmission » en laquelle se retrouve l'écho de cette Tradition et le témoignage de ce qu'était la foi de l'Église aux premiers temps. Des difficultés d'interprétation analogues

à celles que rencontre l'exégèse des Livres Saints se présentent dans l'étude de ces documents anciens : ce sont presque toujours des écrits de circonstance où n'est mise en lumière qu'une partie de l'enseignement traditionnel, selon les nécessités du moment, que l'histoire a pour but de nous faire reconstituer. Il faut ici encore une théologie positive patristique. — 30 Théologie positive des enseignements du Magistère ecclésiastique. La plupart des documents officiels sont aussi des textes de circonstance ; ils sont généralement destinés à mettre en lumière un aspect de doctrine qui a été méconnu ; ce sont habituellement non des exposés mais des réponses : il est clair qu'on ne les comprend que si on se met en peine de savoir à quoi elles répondent et quelles circonstances ont fait naître la question. C'est toute une immense partie de la Théologie positive qui se développera ici aussi : la théologie positive des documents ecclésiastiques (théologie symbolique).

En ces diverses parties, la théologie positive utilise les résultats de l'exégèse et de l'histoire ; elle-même se constitue en une discipline dont l'organisation n'est pas celle de la synthèse théologique spéculative ; elle ne consistera pas à grouper un certain nombre de textes ou de documents à l'occasion des diverses assertions de la théologie systématique ; ou du moins cela est-il une utilisation d'elle qui, pour être valable et assurée, la suppose déjà constituée en ses propres dimensions ; et, en ces propres dimensions, elle se tient très près du développement concret de la révélation et du progrès des formules dogmatiques. Et s'il n'est nullement nécessaire d'attendre que tout ce travail soit fait pour s'adonner à la théologie spéculative, (à laquelle pour ses traités essentiels suffisent le plus souvent les données de foi communes les plus simples, les mieux assurées, telles que les propose l'Église de nos jours), c'est un grand bénéfice, à la fois de vérification et d'enrichissement, que de pouvoir, par manière de réflexion sur des traités déjà constitués en leur substance, prendre conscience de leur solidité.

Une étude aussi *intégrale* que possible de ces immenses domaines de la théologie positive a encore ce très grand avantage qu'elle peut préserver le théologien de certaines étroitesse et de certains durcissements. Ce sur quoi la controverse a été amenée à insister en telle période et en tel pays n'est pas nécessairement ce qui est le plus important en soi. Bien des contingences ont pu faire passer au premier plan de la préoccupation théologique certains points de doctrine en eux-

mêmes moins essentiels, parfois fort secondaires. Et l'effervescence doctrinale ainsi soulevée peut avoir eu pour résultat une intervention du Magistère qui, à son tour, a placé ce point particulier en une plus vive lumière. Une trop rapide étude de la théologie historique peut conduire à surestimer la place dans la doctrine chrétienne, de données ainsi accidentellement mises au premier plan. Une telle erreur de perspective, qui n'a assurément rien de chimérique, trouve un correctif excellent dans une connaissance plus ouverte, plus intégrale, de l'ensemble des témoignages que nous a transmis la tradition.

10. *La constatation des faits et des données qui intéressent la théologie.* — Le donné révélé est la seule *source formelle* de science théologique. Mais parce que la théologie est sagesse et qu'elle utilise non seulement toutes les ressources de notre raison, mais au besoin tout notre savoir pour mieux comprendre la révélation divine, elle trouve en plusieurs disciplines annexes des renseignements indispensables. Parce que son objet propre, par toute une partie de lui-même, se trouve engagé dans l'histoire et dans les diverses activités et réalisations de la vie humaine (toute la théologie morale par exemple), la théologie a le devoir d'observer et de recueillir, en quelque domaine qu'ils se présentent, les faits et les données qui peuvent aider à l'intelligence de son objet. C'est ainsi que tout progrès important dans l'ordre de la science ou de la civilisation, de même qu'il peut être l'occasion de la formulation plus explicite d'un dogme, peut être à plus forte raison l'occasion d'un progrès dans l'élaboration théologique'. Certes, ici encore, c'est à sa *-propre lumière* et en les *critiquant* rigoureusement d'après ses principes que la théologie pourra s'assimiler ces données nouvelles comme un moyen pour elle de mieux comprendre tout ce que contient la révélation.

Les progrès de la médecine et de la psychologie expérimentale ont permis de comprendre avec plus de nuances les caractères complexes de l'activité humaine que la grâce surnaturalise, ainsi que le retentissement sur le corps de certains états mystiques. On ne peut plus écrire un traité de démonologie tel qu'on en a écrit aux XVI^e et XVII^e ss., ni traiter comme on le faisait alors de la possession diabolique¹.

L'histoire ici est particulièrement instructive : histoire des

1. Voir plus haut, p. 20.

2. Voir le trop bref mais excellent petit livre du R. P. vE Tonquéjéc, S. J. : *Arx maladies nerveuses ou mentales et les manifestations diaboliques*, Beauchesne, 1938.

sociétés, des doctrines, des civilisations, des cultures. Nous ne donnons pas à un traité théologique de l'Église l'accent et les formules qu'aurait employés un chrétien du I^{er} siècle vivant dans la conviction de l'imminence de la parousie ; le retard de cet événement et l'intelligence plus profonde qu'il a fait prendre de l'affirmation du Seigneur que nul n'en connaît le jour ni l'heure, ont occasionné un progrès pour la conscience et la pensée chrétiennes. Nous devons aussi, pour parler de l'Église, tenir compte de *faits* comme le Schisme grec, le Grand Schisme d'Occident, la Réforme : ils nous obligent à préciser l'explication théologique de ce qu'est exactement l'assistance promise par le Seigneur à son Église. Dans le même ordre d'idées, il est clair qu'après l'éveil des nationalités européennes, Écon XIII a paillé des pouvoirs du Pontife Romain avec des discernements plus explicites que Boniface VIII. Il faut donc bien admettre qu'auprès des grands faits de l'histoire la théologie s'instruit et que sa fonction d'observation comprend aussi cela. Ce n'est pas pour la théologie une source formelle qui s'ajouterait au dépôt révélé, c'est un précieux moyen d'explicitation. La découverte de l'Amérique, après avoir fourrri l'occasiorr de développements nouveaux à la morale internationale (par exemple avec Vitoria) a posé avec acuité un problème que, depuis lors, la découverte (ou quasi-découverte) des grandes civilisations indienne et chinoise rend plus pressant encore : le problème du salut des infidèles et de la foi implicite.

Il serait aisé de multiplier ces exemples ; il importe davantage d'en recueillir l'exacte leçon. Cette leçon, rien ne la fait mieux ressortir que la connaissance des « crises » que la pensée chrétienne a traversées. Sans remonter jusqu'à l'Origénisme et à cette première crise provoquée par les contacts plus approfondis avec la pensée grecque, l'histoire de la théologie, ou plus largement de la pensée chrétienne, offre un grand nombre d'exemples significatifs. On y saisit à la fois le *bienfait* pour la théologie d'un large contact avec la culture, avec l'ensemble de la vie intellectuelle, de la vie humaine, et le *danger* que ce contact peut aisément présenter.

L'introduction progressive d'Aristote dans la pensée scolastique est un fait capital de l'histoire de la théologie et l'exemple d'une crise (dont nous ne réalisons peut-être pas toute l'acuité) qui, heureusement résolue, a abouti à un magnifique progrès grâce à saint Albert et à saint Thomas. — Plus tard, c'est une vue du monde physique qui, pour l'ensemble des esprits (et

même pour des théologiens), faisait corps avec l'enseignement chrétien, que le grand mouvement scientifique du XVI^e s. a ruinée ; de la gravité de la crise, Galilée reste le témoin et le symbole. A l'idée qu'une terre, porteuse avant tout de ce sens prodigieux que sur elle s'est jouée le drame du péché, de l'incarnation, de la Rédemption, occupait nécessairement le centre de l'univers, s'est substituée peu à peu l'idée d'une quelconque planète, pièce bien secondaire d'un système solaire, lui-même perdu dans l'immensité des nébuleuses. Par là s'effritaient un ensemble de vues concrètes et de conceptions qui avaient donné à plusieurs des dogmes du Credo catholique, un cadre qui paraissait tout naturel. La conception nouvelle n'est certes pas contraire à la foi, la théologie l'a montré depuis, et la pensée chrétienne a parfaitement assimilé cette donnée dont l'apparence était d'abord scandaleuse. Ce heurt n'en est pas moins fort instructif, sur les devoirs et les difficultés d'une théologie qui veut être à la fois solide et avertie.

Dans l'ordre de la pensée toujours, l'un des grands faits et sans doute même le plus grand fait du siècle dernier et du siècle présent est le développement de la méthode et des sciences historiques. Est-il exagéré de croire qu'ici aussi toute une conception de l'histoire du monde est en train de s'écrouler, un peu comme s'est écroulée l'antique conception du système solaire ? Il faut à tout le moins avouer que les horizons de cette histoire et ses grandes lignes sont singulièrement changées et que la pensée chrétienne est amenée à concevoir avec plus de nuances l'économie providentielle de l'éducation surnaturelle et du salut de l'humanité. Ce doit être pour elle l'occasion de nouveaux progrès. Il est clair que la théologie de la création de l'homme et celle du péché originel ne peuvent pas se désintéresser des découvertes de la préhistoire, et qu'avec la connaissance que nous avons aujourd'hui des civilisations primitives, si fragmentaire soit-elle, on ne peut plus s'en tenir à la perspective et à la chronologie du « Discours sur l'Histoire Universelle ».

A tout cela, la *Théologie* doit rester attentive. Ces faits ou ces données nouvelles lui posent des questions qu'il n'est pas indifférent de laisser sans réponse : la crise moderniste, fruit à la fois de la légitime expansion des études critiques et d'une philosophie aberrante, l'a bien montré. Mais si bienfaisante que soit cette observation, elle ne va pas sans danger. Le bienfait est celui que nous essayons de souligner : une intel-

ligence plus profonde ou renouvelée d'un point de doctrine traditionnel ; le danger est celui d'une insuffisante *critique, théologique*, d'une assimilation prématurée d'un fait dont la théologie n'a pas elle-même encore bien pris les dimensions, qu'elle n'a pas suffisamment examiné à sa lumière propre et selon l'analogie de la foi : un libéralisme intellectuel sans consistance ou un concordisme superficiel et éphémère en seront le fruit. Ici aussi s'applique absolument le principe de la constatation scientifique : un fait quelconque, scientifique ou historique, n'est pas encore une donnée théologique. Il ne pourra l'être, il ne sera pour la théologie une donnée assimilable ou même un problème soluble, que s'il est examiné et critiqué à la lumière théologique, saisi et formulé en toutes les proportions qu'il prend ainsi. Une telle critique suppose une théologie vivante en pleine possession de tous ses principes. Ce n'est pas en sacrifiant ceux-ci ou en faisant bon marché de positions traditionnelles que cette assimilation se fera. On l'a justement écrit, des doctrines comme des organismes : « L'assimilation n'est possible que si l'organisme est intègre ».

Et ce n'est pas seulement, j'y reviens, avec les disciplines scientifiques et historiques que la théologie doit rester en contact, c'est avec *Yunivers entier de la culture*. Ceci non plus n'ira pas sans danger : le glissement est facile d'une considération strictement scientifique, forcément servie par une technique précise, à une considération d'amateur, plus abordable et moins exigeante. La théologie doit garder inflexiblement la haute ligne de son effort scientifique (ceci n'exclut évidemment pas, mais appelle plutôt, dans l'ordre non plus de la recherche rigoureuse, mais de *Yexposition*, le choix d'un genre d'expression adaptée non plus seulement aux finalités de la science, mais à celles d'un enseignement soucieux de se faire un chemin vers des esprits plus ou moins préparés). Mais précisément en la gardant elle doit veiller à rester humaine et vivante et pour cela il lui importe infiniment de ne pas s'enfermer dans une problématique scolaire, devenue de plus en plus livresque ; elle n'est pas une étude de mandarins. La vie même lui posera, si elle l'observe, des questions qui, l'obligeant à repenser un enseignement traditionnel, ramèneront à mettre en valeur quelque nouvel aspect de l'inépuisable richesse de son objet.

Cette nécessité est particulièrement urgente pour toute la *partie morale* de la considération théologique.¹ Dans toute discipline morale, l'expérience tient une place fondamentale : ce n'est pas parce que la connaissance est théologique que l'expérience n'y servira de rien. Comme les autres connaissances humaines, l'expérience sera critiquée, élevée, assumée sous une lumière plus haute, celle de la révélation ; mais elle est indispensable à une connaissance approfondie de l'homme, de son agir, individuel et social. Tout ce qui révèle l'homme, soit dans ses plus hautes activités spirituelles, soit dans le conditionnement charnel de sa vie même surnaturelle, sera enseignement pour une théologie attentive. L'expérience personnelle, forcément restreinte à la fois par le cercle où elle s'exerce et par les qualités d'observation de celui qui l'amasse, se complétera de cette expérience de l'homme, plus vaste et plus pénétrante, que renferment de grandes œuvres humaines, philosophiques, ou même littéraires, dès que celles-ci atteignent une certaine densité ; beaucoup de ces œuvres, peut-être fort éloignées en elles-mêmes de toute théologie et malgré leurs déficiences parfois énormes et leurs erreurs au point de vue des régulations morales, sont extrêmement révélatrices du cœur humain, de certaines de ses dimensions, parce que leurs auteurs étaient exceptionnellement clairvoyants : Montaigne, Pascal, Stendhal, Dostoïevski, Nietzsche, etc... Sans parler du bienfait si souhaitable d'une présence plus efficace de la théologie à la culture et à la vie humaine, cette connaissance est, pour la théologie même, une source de questions parfois inattendues et par suite un *activant* précieux.

l'explication théologique

II. *La tâche de la théologie spéculative*. — Constatation du donné théologique et constitution d'une théologie positive et historique, observation du mouvement des doctrines et des cultures, c'est là un champ immense d'activité dans lequel la théologie a connu, ces derniers siècles, une merveilleuse efflorescence. Mais c'est loin d'être toute la théologie ; celle-ci n'exercera sa fonction supérieure, terminale, et proprement scientifique au sens de saint Thomas, que par l'effort orienté vers la question suprême : que sont en elles-mêmes les réalités

i. Nous rejoignons, dans les paragraphes qui vont suivre, des questions déjà traitées dans la Revue Thomiste par le R. P. Gagnebet (1938) ; nous attendons de lui un travail d'ensemble qui développera, illustrera et mettra définitivement au point ces problèmes. Nous nous référons à ses articles, auxquels nous devons beaucoup.

révélées? Après avoir constaté et amassé un ensemble de données, il importe de se mettre à la recherche des causes ; puis, celles-ci étant connues, grâce au procédé essentiel de l'analogie, passer à l'explication, c'est-à-dire au rattachement à ces causes de toutes les données qui en dépendent. Et ce sera précisément dans le rattachement à ce que nous connaissons ainsi de plus profond dans l'Être divin (la Trinité des Personnes dans l'unité de l'Essence), ou de premier dans ses vouloirs providentiels, que se réalisera la contemplation, fruit caractéristique de la Sagesse théologique.

• 12. *La recherche de l'explication théologique.* — La première tâche du théologien spéculatif, et non la moins longue ou la moins délicate, une fois qu'il est en possession de son donné essentiel, c'est précisément ce qui, dans sa science, correspond à la « recherche des causes », le lent travail de *l'invention théologique*.

Il s'agit maintenant d'examiner et d'inventorier le donné théologique, non plus en vue de préciser ce qui est révélé et ce qui ne l'est pas, ce qui participe à l'autorité de la révélation de plus ou moins loin (c'est là en gros un travail de théologie positive), mais en vue de *l'expliquer*, de le constituer en un corps de doctrine scientifique : ce qui veut dire en ce groupement organique de notions qui nous permettra la meilleure assimilation intellectuelle de la Réalité révélée. Pour cela, il s'agit de discerner, non plus au point de vue des formules, mais au point de vue des *choses*, ce qui est accidentel de ce qui est nécessaire, ce qui est propriété de ce qui est qualification essentielle, ce qui est effet de ce qui est cause.

Les instruments logiques de cette recherche, saint Thomas les emprunte, selon son habitude, à Aristote. Ce seront d'abord tous les *procédés de la dialectique* (les « Topiques », non plus au sens de Cano ou de Cicéron, comme pour les « Lieux Théologiques¹ », mais au sens, bien différent, d'Aristote), ses discussions, ses recherches, et, jusqu'à ce qu'ait été découverte la vraie cause (le moyen terme nécessaire), ses raisonnements aboutissant à des explications communes ou probables. Ce seront ensuite et très particulièrement les procédés de *recherche de la définition* que développe et examine en détail le deuxième

1. Contemplation « théologique » ; non pas, bien entendu, contemplation « infuse ».

2. A. Lang a bien montré que Melchior Cano dépend beaucoup plus de Cicéron (par l'intermédiaire de Rodolphe Agricola) que d'Aristote : *Die Loci Theologici* Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises. München 1925.

livre des Seconds Analytiques^x. Le but de cette analyse est de faire passer à l'état de définitions réelles distinctes les notions d'abord confuses, non critiquées, non explicitées, du premier donné.

Mais à côté de tout cet appareil logique, le grand moyen de pensée, en cette fonction spéculative de la théologie, sera désormais *Vanalogie de proportionnalité propre*, bien distinguée de l'analogie purement métaphorique ou de la simple comparaison. En théologie, grâce à la foi, l'analogie proprement dite a une tout autre portée qu'en Métaphysique, quoiqu'elle soit, comme instrument de savoir, exactement du même type et soumise aux mêmes imperfections. Par la foi, disions-nous plus haut¹, non seulement nous adhérons à des vérités qui nous dépassent (ce serait déjà vrai d'une foi humaine, acquise), mais les notions qui les expriment, unies par la copule qui formule notre adhésion, prennent *valeur de signification formelle de la réalité divine surnaturelle*. Elles cessent de ne dire à notre esprit que ce que contient leur sens naturel ; ou plutôt (car la différence n'est nullement de l'ordre du contenu conceptuel), elles cessent de porter seulement notre esprit jusqu'aux réalités naturelles que normalement elles représentent seules, pour le reporter maintenant comme au vrai terme qu'il atteint à la Réalité divine surnaturelle. Cela appartiendra aussi à la théologie, tant qu'elle demeure en continuité avec la foi infuse ; c'est d'ailleurs à cette condition et dans cette mesure qu'elle reste science. Sans la foi, sans cette surélévation, non seulement la théologie n'a plus de certitude, mais, littéralement, elle n'a plus d'objet. Car c'est bien Dieu tel qu'il est en soi, Dieu au titre de sa Déité, connue de lui seul mais révélée par lui, que la théologie aussi prétend nous faire atteindre : c'est là son objet propre, son « objet formel ».

Voilà pourquoi analyser en leur contenu analogique les notions de personne et de nature pour nous représenter la Réalité divine, ce n'est pas un vain jeu de l'esprit, c'est une « très fructueuse » entrée dans le mystère de Dieu. Développer la théorie de la production du verbe et de la spiration de l'amour pour expliciter les notions révélées sur les Processions trinitaires, c'est développer une analogie proprement dite qui nous permet de *savoir* et de contempler, très imparfaitement,

1. Il est manifeste que, selon saint Thomas, la méthode intégrale de la Théologie ne se réduit nullement à une « Topique » au sens aristotélicien, mais utilise toute l'Analytique*.

2. Supra, p. 15.

et sous un mode dont tous les conditionnements créés doivent être niés, ce qu'est en elle-même la vie intime de Dieu. Cela ne fait pas entrer du tout l'analogie ainsi développée et l'explicitation qu'elle permet dans l'ordre des choses qui sont crues par la foi (à moins que ce ne soit révélé par ailleurs pour son compte) ; mais cela la fait entrer dans le domaine de la *science théologique*, fort élevée au-dessus de la simple opinion.

13. *L'explication théologique.* — Les notions étant ainsi analysées et critiquées, et, autant que possible, déterminées en leur contenu essentiel, il reste à procéder à l'explication par le rattachement effectif à la notion du sujet (sujet central de la science ou sujets partiels secondaires) de tout ce qui dépend d'elle. Il ne s'agit plus ici de découvrir des vérités nouvelles, mais d'amener au plan de la connaissance parfaite, scientifique, des énoncés déjà formulés sur le plan de la connaissance du fait, déjà plus ou moins probables, plus ou moins assurés, en les rattachant à la *cause* qui les explique et manifeste leur nécessité. C'est le stade décisif de la *démonstration théologique*.

À son sujet régnent des confusions que le R. P. Gagnebet a heureusement signalées. Ces vérités que la démonstration théologique rattache à des certitudes antérieures, elles étaient peut-être déjà révélées elles-mêmes ; mais, comme objet de foi, elles n'étaient nullement tenues en vertu de la connexion saisie par l'intelligence : que le Christ eût une volonté humaine, l'évangile en témoigne suffisamment ; mais cette donnée trouve son explication en une notion plus haute, dès qu'elle est assez précisément analysée : que le Christ avait une nature humaine parfaite. Vue en la dépendance de ce principe, l'existence dans le Christ d'une volonté humaine est une vérité théologique ; comme déjà révélée pour elle-même, elle était et elle reste vérité de foi. Mais en d'autres cas, l'énoncé ainsi rattaché par un moyen ternie nécessaire à une vérité de foi n'était nullement révélé lui-même ; c'est alors dans l'analyse d'une notion révélée que l'esprit en a saisi l'exigence et il n'aurait pas d'autre raison de le poser avec certitude que la validité de cette inférence. À ces énoncés, le vocabulaire théologique moderne a réservé le nom de « conclusions théologiques » au sens strict : pour exprimer qu'ils n'ont d'autre raison d'être admis que l'inférence théologique qui les atteint.

£ Cette différence, qui, au strict point de vue de l'« auctoritas » ((à un point de vue de théologie positive) est considérable,

du strict point de vue de la théologie spéculative reste accidentelle. La fonction de celle-ci n'est nullement de déduire du dépôt révélé des propositions qui ne le seraient pas : il faudrait dire alors qu'elle commence où la foi finit. Au contraire, elle travaille sur le donné de foi tout entier, dont chacun des énoncés, en même temps qu'il est, sous la lumière de foi, pur objet d'adhésion, devient, sous la lumière théologique définie plus haut, vérité théologique, vue dans ses connexions avec les autres, dans ses virtualités intelligibles de vérité expliquante ou expliquée ; et elle s'efforce, à cette lumière, de porter tout cet ensemble à l'état parfait de la connaissance scientifique.

Le procédé logique essentiel est ici la *démonstration*, tel que saint Thomas lui-même l'a analysé dans ses commentaires sur les Seconds Analytiques d'Aristote. La démonstration n'est absolument pas un instrument de découverte (confusion qui, pour beaucoup d'esprits, paraît rester attachée au terme « déduction ») ; elle est le rattachement d'une proposition déjà connue (d'une connaissance infra-scientifique) à des principes qui en manifestent la raison d'être et par le fait même la nécessité. Selon le vocabulaire de saint Thomas, elle n'a pas pour but de trouver (*inventio*), mais de juger (*judicium*). Que la proposition ainsi rattachée comme une conclusion à un principe révélé soit déjà une vérité de foi tenue par révélation ou qu'elle ait été apprise de toute autre manière, le procédé reste le même : c'est un procédé purement scientifique, qui utilise l'inférence, et nullement, *comme tel*, l'autorité. Celle-ci intervient, dans le processus de la théologie spéculative, pour assurer les principes, nullement pour démontrer.

Il n'en reste pas moins que si la théologie spéculative comme telle ne fait pas appel à l'autorité pour « démontrer » ses conclusions, le théologien, lui, est fort intéressé à savoir si ces conclusions, en même temps qu'elles sont devant son esprit rattachées à des vérités de foi par un moyen terme nécessaire, ne sont pas déjà révélées par ailleurs, ou du moins déjà « autorisées », soit par l'importance d'une tradition, soit par l'assentiment commun des théologiens, soit par quelque indication du Magistère. Voilà pourquoi il sera porté à ajouter à son processus théologique les résultats de la théologie positive sur le même point, en invoquant l'Écriture et la Tradition. Laissées à leurs soucis et à leurs dimensions propres, théologie spéculative et théologie positive se développent en traités distincts, d'une allure et d'une organisation toutes différentes,

comme sont différentes leurs méthodes. Mais une culture théologique intégrale demande qu'on sache les unir.

14. *La synthèse théologique.* — La théologie spéculative dans son ensemble vise à la synthèse scientifique aussi définitive que possible, de même qu'en chaque démonstration elle s'efforce d'atteindre l'explication définitive. Ce fut l'effort essentiel des auteurs de « Sommes Théologiques ». Mais la théologie ne sera jamais parfaite, jamais achevée ici-bas.

Nous avons déjà noté² que dans les sciences il y a souvent, à partir des premières observations, des explications provisoires qu'on appelle des « hypothèses » : on entend par là une explication supposée qu'il reste à confronter avec l'ensemble des données pour vérifier si elle s'y confirme ou si elle s'y brise. Une hypothèse généralisée formera une théorie explicative confirmée par un certain nombre de faits ou de raisons, mais non encore saisie comme *nécessairement la seule*.

La théologie spéculative connaît aussi ses hypothèses et ses théories. Dans le vaste champ de l'invention théologique (le temps de la « recherche des causes »), la place est faite largement à cet effort de l'esprit, de même qu'à l'utilisation de l'opinion, du probable. Mais dans la systématisation elle-même de la science théologique, telle qu'elle est faite par tel théologien ou telle École, il entrera forcément aussi des éléments hypothétiques* plus ou moins proches de la science. Tout n'y est pas définitif : des notions insuffrument éprouvées dans leur valeur propre peuvent avoir été offertes à la foi comme un instrument d'explicitation ; c'est ainsi que les vues théologiques imprudemment associées à la physique aristotélicienne (v. gr. sur la localisation du ciel et de l'enfer) sont manifestement à reviser. Bien plus, dans la perspective profonde qui a commandé l'organisation synthétique, il peut y avoir eu le choix d'un aspect moins essentiel ; dans la systématisation même, des gauchissements se produisent alors, parce qu'on veut rester trop fidèle à une intuition restreinte ou à une technique appauvrissante. Aussi existe-t-il de fait

■ plusieurs grandes synthèses théologiques, notablement différentes en leur mouvement d'ensemble, en leur esprit général, en un nombre important de conclusions.

- Il serait tout à fait inexact, sur la foi du mot (équivoque,

² Voir : Cavallera, S. J., *La théologie positive*, Bull. Lilt. Eccl., Toulouse, janvier 1925.

³ Voir plus haut, p. n.

hélas !) de « système », de les concevoir comme autant de vastes hypothèses se partageant les « opinions » des théologiens. C'est en vérité l'ensemble de la science théologique que chacune de ces synthèses prétend offrir, avec d'ailleurs des prolongements hypothétiques, et qu'elle offre, en effet, avec plus ou moins de bonheur. En théologie *spéculative*, le critère de l'état *scientifique* d'un ensemble d'explications n.e saurait être ni l'accord sur elles de tous les théologiens, ni même le nombre plus ou moins important des suffrages : c'est là une considération de théologie positive, visant à qualifier une doctrine du point de vue de l'« auctoritas » ; considération d'ailleurs tout à fait nécessaire : elle ajoutera une garantie d'autorité à une explication dont les moyens propres de preuve sont autres et qui atteint par d'autres voies l'état scientifique.

Il règne à ce sujet, en beaucoup de bons esprits, un préjugé tenace, qu'alimente même la terminologie devenue « positiviste » de la logique des sciences, et l'opposition aujourd'hui couramment formulée entre « science » et « philosophie ». Se donnant pour objet l'inconnaissable (à la raison), la théologie spéculative serait le domaine de l'opérable, où rien n'arrive à la certitude que par la consécration extérieure d'une « autorité ». Sur tous les points de doctrine où les théologiens ne sont pas d'accord on n.e pourrait parler que d'opinion, non de certitude ; par conséquent non de démonstration, mais d'hypothèse, non de science, mais de « système ». Or, il est de fait que ce qui soustrait définitivement une vérité théologique aux discussions des théologiens, ce n'est à peu près jamais un argument, c'est seulement une intervention du Magistère (lequel a d'ailleurs pour pratique habituelle d'entrer le moins possible dans les questions traditionnellement débattues). De là à penser qu'on ne doit déclarer « certain » en théologie que ce sur quoi le Magistère s'est plus ou moins explicitement prononcé, il n'y a qu'un pas ; et ce pas est souvent franchi.

C'est confondre certitude d'autorité et certitude de science ; c'est confondre le mouvement intellectuel caractéristique de la foi et celui de la science proprement dite. Or la science théologique n'est pas la foi. Elle est enracinée dans la foi et toute nourrie de sa lumière et fixée à son objet ; mais ce qui la caractérise comme science, c'est qu'elle a recours à des procédés proprement intellectuels et détermine ses conclusions dans l'évidence d'un rattachement explicatif. Ce n'est pas l'autorité qui les impose, c'est l'intelligence qui les saisit.

Il est vrai qu'au contraire de ce qui se passe dans les sciences

humaines, *l'autorité a en théologie un rôle de premier plan* : mais c'est parce qu'elle assure *ses principes*. Si elle intervient, elle fait du même coup (et dans la mesure où elle se prononce) sortir la vérité qu'elle appuie du domaine de la pure science (conclusion du syllogisme démonstratif) pour la rattacher à ce qui doit être tenu pour vrai au nom de la foi, — sinon toujours au nom de la foi théologale, du moins au nom d'une foi particulièrement grave et bien placée puisqu'elle est donnée au Magistère de l'Église. Je ne dis pas que l'intervention de l'autorité fait sortir la vérité quelle impose du domaine de la *considération* théologique, car ce domaine recouvre celui même de la foi ; je dis qu'au point de vue de l'assentiment qu'on lui donne, elle soustrait cette vérité à une adhésion qui ne soit déterminée que par la saisie intellectuelle d'un rattachement évident (adhésion scientifique), pour la placer au rang de celles qui sont admises parce qu'enseignées par une autorité compétente.

Sur ces dernières, le désaccord n'est plus permis : l'autorité est intervenue avec une clarté suffisante. Sur les premières, le désaccord ne pourrait être écarté que par la seule contrainte de l'évidence. Et chacun sait qu'en Théologie, comme en Philosophie, et pour des raisons analogues, l'évidence ne se manie pas comme en Mathématiques ; ce qui n'empêche ni la Théologie, ni la Philosophie d'être, aux yeux de saint Thomas, de vraies *sciences*. Au-dessus du domaine où on n'atteint que des vraisemblances, des probabilités, où l'on ne peut fonder que des opinions, et au-dessous de celui où une intervention de l'autorité a soustrait une vérité aux discussions en exigeant pour elle une adhésion qui se rattache plus ou moins immédiatement et explicitement à la foi, il y a un domaine très vaste qui est celui de la science théologique où l'intelligibilité des vérités de foi, de mieux en mieux pénétrée, est amenée à l'état de science proprement dite par le seul labeur de l'intelligence, avec ses seuls moyens.

Il y a, dans les vues que nous combattons, une profonde dépréciation de l'intelligence et une méfiance de tout ce qui est « construction conceptuelle », qui se rattachent à de tout autres courants qu'à la pensée de saint Thomas et se heurtent à ce qui est très évidemment sa pratique constante de théologien. C'est sur le terrain de la philosophie et très spécialement de la critique de la connaissance que le problème est alors reporté. Il n'entre pas dans notre propos de l'aborder ici, où nous soutenons une doctrine qui accepte les principes de saint Thomas.

Cette différence de conceptions philosophiques qui, sans

être toujours explicite, est profonde, n'est pas le seul motif de la mésestime où beaucoup tiennent les grandes synthèses théologiques et avec elles la théologie spéculative elle-même. Plusieurs y joignent un souci qui est tout à l'honneur de leur sens chrétien et de leur zèle pour la Maison de Dieu : le danger de la théologie spéculative n'est-il pas d'incorporer à la doctrine chrétienne un « système philosophique » ? Ne sera-ce point engager et compromettre la foi dans nos spéculations ? Toutes les philosophies restant humaines et aucune d'entre elles ne s'imposant à la révélation qui les dépasse et reste parfaitement « libre », les vérités révélées, parce qu'elles sont infiniment transcendantes, seraient peut-être exprimables à notre esprit dans le vocabulaire de systèmes parfaitement divergents ou même incommensurables, comme les diverses géométries. On pourrait les exprimer par exemple dans la ligne d'une philosophie qui reconnaît le principe d'identité et aussi bien dans la ligne d'une philosophie qui ne le reconnaît pas.

Une telle façon de voir méconnaît entièrement la nature propre de la théologie, le caractère de sa lumière, tels que nous avons essayé de les analyser jusqu'ici. En réalité, ce que la théologie prétend offrir à la foi comme *instrument d'explicitation scientifique*, ce n'est pas la doctrine de tel ou tel auteur, Aristote, Platon, Confucius ou Çankara, ce sont celles de nos notions par lesquelles nous sommes le mieux assurés d'atteindre des *vérités définitives*, des valeurs impérissables, dont la portée n'est pas temporelle ou relative, mais supra-temporelle. « Quand j'ai connu la vérité, disait Montaigne, elle n'est pas plus selon Platon que selon moi ». Ce sont des valeurs de vérité non relatives à tel auteur ou à tel temps que la théologie spéculative veut utiliser (et que d'ailleurs l'Église utilise aussi pour la formulation plus précise de ses dogmes), ce sont des valeurs de vérité absolues, par où est rejoint quelque aspect inchangeable du réel. Qu'il y en ait de telles, c'est encore ici un problème de philosophie, dont la solution dépend de la notion qu'on se fait de l'intelligence et de sa portée, de l'unité et de la permanence d'une *nature* humaine.

15. *L'histoire de la théologie.* — Il reste du moins bien certain que la tâche de la théologie spéculative est entre toutes redoutable ; et ce serait trop d'optimisme envers la nature et l'intelligence humaines que de penser qu'elle puisse être menée à bien sans « accidents », ou que toute théologie

y soit parfaitement fidèle. Cela n'est évidemment pas croyable a priori, et l'histoire de la pensée théologique illustre abondamment cette réserve. La valeur exceptionnelle de saint Thomas, c'est précisément d'avoir atteint, pour un nombre considérable et vraiment prodigieux de données, au maximum d'impersonnalité, d'intemporalité, d'absolu. Encore ne faut-il pas poser en dogme que tel est nécessairement le cas de toutes ses assertions ; il est bien clair qu'il en est de caduques, précisément parce que les notions qui ont servi à leur formulation et à leur justification, n'avaient pas cette valeur absolue de vérité, mais dépendaient en fait des conceptions d'un auteur ou d'un temps. Ici apparaît le grand bienfait que doit apporter à la théologie la connaissance approfondie de sa propre histoire et de l'histoire des doctrines. Nous ne parlons plus de l'utilisation de l'histoire pour constituer une théologie positive, nous parlons de cette connaissance de son passé qui est indispensable à une science déjà évoluée, déjà ancienne. La théologie est une science trop développée pour que la méthode historique au sens précis où nous en parlons ici ne soit pas beaucoup plus qu'un complément nécessaire : un instrument irremplaçable pour la réflexion spéculative elle-même.

C'est qu'une formulation théologique, si dégagée qu'on la suppose des contingences historiques, se ressent toujours forcément des circonstances qui l'ont originairement entourée : préoccupations de l'époque, erreurs à combattre, influences subies, aspects principalement mis en lumière, vue du monde et culture communes à cette époque, à ce milieu, etc... Il sera toujours important de discerner dans un ensemble de notions, dans un groupe d'assertions, leur stricte portée scientifique, leur valeur permanente, et tout ce halo de connexions historiques soit avec le contexte de leur proposition originelle, soit avec d'autres assertions alors communes, mais qui n'avaient pas la même valeur. Un tel discernement demande infiniment de tact, et une culture à la fois théologique et historique. Un esprit trop exclusivement historien sera porté à insister surtout sur le changement et saisira mal la disjonction, toute formelle, entre la notion et le fait, entre l'essence impérissable et les conditions d'existence temporelle, entre l'idée et son histoire ; il appartiendra au théologien, s'il est suffisamment informé, de prendre et d'utiliser cette idée, mieux comprise grâce à son histoire, mais en ses notes essentielles indépendante de toute histoire, pour présenter en sa permanence sa science théologique.

Conclusion

16. La Théologie est une science du réel. Dans l'ensemble de son mouvement scientifique, elle n'est ni une grammaire, ni une exégèse, ni une logique ; ce qu'elle prétend connaître, ce ne sont pas des textes ou des mots ou une organisation de concepts, c'est Dieu. Son état ici-bas l'oblige à utiliser souvent la science des mots et celle des textes et celle des concepts ; ce n'est jamais pour s'y arrêter, quelque bénéfice qu'elle en retire. Elle tend toujours à un fruit meilleur : *Vintelligence des choses de la foi*, la connaissance des *choses* divines.

Nous avons à plusieurs reprises employé le mot de « contemplation théologique ». C'est bien à une contemplation en effet qu'aboutira son labeur, si du moins elle ne perd pas son orientation la plus profonde. En elle se réalise au maximum ce que saint Thomas enseigne des *vertus* intellectuelles : « *Perficiunt in vita contemplativa, quae non ordinatur ulterius ad alteram vitam, sed activa ad ipsam ordinatur*¹ ». Et encore : « *Sunt quaedam inchoatio perfectae beatitudinis, quae in contemplatione veri consistit*² ». Ce n'est assurément pas encore la « contemplation infuse », mais cette réalisation analogique de la notion de contemplation qui se trouve au terme de toute vraie *sagesse*, dès que celle-ci s'inspire de l'amour et y conduit.

S'il y a d'ailleurs ainsi une manière de contempler qui est quelque chose de terminal, un fruit, par rapport au travail de la spéculation théologique, il est clair que par rapport à la connaissance surnaturelle fondée en nous par la foi, et en laquelle s'enracine la théologie, elle ne saurait être « terminale » et, bien loin d'être rassasiant, si elle est vraie, elle ouvre le désir d'une connaissance supérieure, elle sent elle-même le besoin de laisser la place à la contemplation infuse, ou du moins de se couronner en elle, de se laisser diriger par elle. Et ce sera alors pour l'esprit du croyant une nouvelle « intelligence de la foi », mais dont le Saint-Esprit a seul en lui l'initiative.

fr. M.-Michel Labourdette, O. P.

1. III Sent., d. 33, q. 2, a. 2, qu2.
2. I-II, 57, 1, ad 2^{um}.

L'âme religieuse russe dans Dostoïevski

En enlevant à la foi tout son caractère surnaturel et aux formules de foi toute leur valeur de vérité, le Modernisme n'a laissé au sentiment religieux que son côté humain et en a fait l'objet d'une étude particulièrement passionnante mais purement psychologique. Tout au plus pouvait-on espérer retrouver par ce chemin de l'analyse psychologique et, plus encore, de l'expérience, une certaine vérité objective sans laquelle le fait religieux perdrait toute profonde signification humaine. Bergson est même parvenu ainsi à faire se rencontrer dans une certaine mesure le contenu de la Révélation chrétienne avec celui de l'expérience mystique. Mais le succès de sa dialectique ne peut empêcher l'Eglise de considérer comme le danger essentiel du moment présent de la culture et de la science, cette confusion entre la foi du chrétien et le sentiment religieux naturel au cœur de l'homme. Danger d'autant plus sérieux qu'une incontestable et importante vérité s'y mêle à l'erreur. Oui, il y a, dans l'homme, une faculté naturelle par laquelle il est apte à saisir le divin dans les choses et en lui-même. Cette faculté ne se distingue pas de l'intelligence et de la volonté. Elle est un complexe de nos forces affectives et cognoscitives. S'il y a sans doute en elle une prédominance de l'affectivité, si cette affectivité est elle-même un confluent difficilement dissociable de la sensibilité, des sens eux-mêmes et du plus profond, du plus vaste amour, sa caractéristique essentielle est.

i. La Revue Thomiste ne croit pas sortir de son objet en étendant son information et son élude à une œuvre aussi significative de l'homme et de ses problèmes essentiels que celle de Dostoïevski. Nous ne l'aborderons pas dans un dessein de critique littéraire: Dostoïevski est un de ces romanciers dont les livres appellent une étude théologique beaucoup plus que des considérations de littérature; ils ne trouvent qu'à cette lumière leurs vraies proportions. C'est le cas de tous les auteurs qui posent assez profondément le problème de l'homme et de son destin. — L'œuvre de Dostoïevski est un monde. On ne peut demander à un article même long d'en inventorier tous les aspects et de la juger équitablement. Le présent travail est une première élude (la Revue reviendra prochainement sur l'appréciation de Dostoïevski) faite d'un point de vue particulier: celui de l'ecclésiologie. Dans la perpétuelle ambivalence (pour le bien et pour le mal) du monde dostoïevskien, elle cherche plutôt à « mettre en valeur » les possibilités de bien, les amorces à une rectification surnaturelle de l'homme, qui montrent par où l'âme russe (pour autant qu'elle est bien exprimée par le romancier) reste ouverte au christianisme et devrait retrouver sa place dans la catholicité. Il appartiendra à une étude proprement morale de porter sur les héros de Dostoïevski, sur la philosophie de la vie qui s'en dégage, un jugement plus délibérément critique. L'extraordinaire richesse de cette œuvre, tout ce qui la rend séduisante et instructive, et peut-être un certain engouement dans quelques milieux, ne sauraient faire oublier ses terribles carences.

(N. de L. RJ

Fermes Propos.

Tous nos lecteurs connaissent maintenant la controverse dont notre Étude Critique : *La théologie et ses sources* a été l'occasion. Chacun de nos abonnés a en mains le petit volume dans lequel nous avons voulu réunir les pièces du débat. Ils connaissent aussi, sans doute, les lettres qu'ont échangées à ce sujet, dans le *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, Mgr Bnmo de Solages et le P. Nicolas, sous le titre : *Autour d'une controverse*. De cet échange de vues dont notre *Dialogue Théologique* n'a pas pu tenir compte, je dirai seulement ici que je remercie Mgr de Solages d'avoir du moins pris la peine de me citer largement et plus encore le P. Nicolas de m'avoir si bien compris et défendu.

Je voudrais seulement aujourd'hui, en dehors de toute discussion, profiter des remarques qui m'ont été faites, des plaintes que j'ai provoquées, pour mettre en meilleure lumière certains principes qui engagent les positions théologiques prises par l'équipe de direction de la Revue Thomiste. Je dis intentionnellement : positions *théologiques* (sachant d'ailleurs tout ce qu'elles impliquent de philosophie) car il me faudrait parler assez différemment d'un strict point de vue de philosophie ; du moins importe-t-il, à mon sens, de parler séparément de ces deux sortes de considération.

1. — L'autorité on théologie.

La théologie présente, parmi toutes nos sciences, ce caractère singulier que *l'autorité* y joue un rôle de premier plan. Essentiellement ordonnée à développer jusqu'à l'état le plus parfait qui nous soit accessible ici-bas l'intelligibilité des vérités révélées, la recherche théologique suppose absolument la foi ; et celle-ci, dans sa détermination objective, constitue une règle, un enseignement reçu, dont notre esprit n'a pas le contrôle, mais qu'il accepte. Cet enseignement est pour lui autre chose qu'une consigne, il appelle de sa part autre chose qu'une obéissance, il offre une Vérité, une nourriture spirituelle, un objet de contemplation et de vie. Il n'en est pas moins

la proposition faite par une Intelligence transcendante d'une réalité qui resterait de soi hors de nos prises et que nous ne rejoignons que par la foi. Comment, selon la doctrine catholique, cela implique un magistère vivant et permanent, summativement assisté et garanti de l'erreur, ce n'est pas ici le lieu de l'expliquer ; mais la conséquence en est qu'il appartient à ce magistère et à lui seul de déterminer avec autorité ce qui est à croire, d'exclure ce qui est incompatible avec la vraie foi.

La théologie devra être particulièrement attentive à ces déterminations du magistère. Non point que sa tâche consiste à les enregistrer : elle doit le faire, mais ce n'est pour elle qu'un premier pas. Dans l'ensemble de sa démarche, elle est essentiellement un effort pour *comprendre*. Comprendre quoi ? non pas seulement, sur le plan de l'histoire des faits, les raisons de telle ou telle intervention de l'Église, son contexte, les circonstances qui aident tant à en percevoir le véritable sens et la portée ; non pas seulement sur le plan de l'histoire des doctrines, la cohérence de cette nouvelle détermination avec telle ou telle autre qui l'a précédée, avec l'ensemble du dépôt révélé dans les divers états de sa proposition authentique ; mais, tout cela étant fait et devant être fait, elle s'applique à mieux comprendre en définitive, par l'analogie et dans le mystère, la réalité divine elle-même sur laquelle ces enseignements objectifs éclairent notre foi, sur laquelle ils nous renseignent, et dont la connaissance fruitive fera notre béatitude.

Pour cet effort d'intelligence théologique, toute précision dogmatique (entendons au sens large toute détermination authentique faite par le magistère) constitue un *principe* de connaissance scientifique. Dans la ligne d'une certaine tradition scolaire, assez moderne d'ailleurs, on a considéré « *l'argument d'autorité* » comme l'argument type de la théologie, celui qui la caractérise comme science ; et l'on était ainsi conduit à regarder comme théologiquement certain cela seul qui *s'impose* à tous ; par contre ce qui n'a d'autre « autorité » que le *raisonnement* est du domaine de ce qui reste *libre*, c'est l'opposable, c'est le « système ».

Bien plus nuancée est la vérité. À considérer la théologie dans l'ensemble de son effort scientifique, le domaine propre de l'autorité est celui de ses *principes* ; et certes l'autorité peut intervenir au sujet de conclusions longtemps contestées ; l'effet précis de son intervention est d'élever l'affirmation sur laquelle elle porte à l'ordre des principes de la considération

théologique. Cette vérité, dont la certitude se rattache désormais à la foi (ou à l'un des assentiments, plus ou moins certains, plus ou moins réformables selon le caractère de son intervention, que peut requérir de nous le magistère ecclésiastique ¹), ne sera certes pas soustraite pour autant à la considération du théologien ; il reste encore à la scruter, à en développer l'intelligibilité propre, en elle-même et dans l'ensemble de la synthèse théologique. Là est l'effort de la théologie spéculative, qui n'est pas pure affaire d'opinion, mais qui vise à constituer une vraie science. Sur ce plan de la théologie spéculative, ce qui décide de la certitude d'une assertion, ce n'est pas directement l'autorité, c'est l'évidence du raisonnement théologique, la rigueur de l'analyse qui le soutient. Sur ce plan, chacun restera « libre » de douter au même sens qu'on est « libre » en métaphysique de douter du caractère transcendantal du bien ou du caractère privatif du mal, ou, pour aller à l'exemple le plus gros, qu'on est « libre » en arithmétique de nier que deux et deux font quatre. On est libre de tout autre contrainte que de l'évidence.

De là vient que le mot « libre » et le mot « douteux » se rapportant à des assertions théologiques peuvent avoir deux sens fort différents : 1) ou bien on veut dire que, le Magistère ne s'étant pas prononcé catégoriquement, on peut sans contrevenir à ses dispositions, sans lui désobéir, opiner dans un sens ou dans l'autre, et on en viendra à dire que tout ce qui n'est pas décidé par autorité reste douteux et contestable ; 2) ou bien, on veut simplement exprimer qu'une assertion n'a pas atteint, au seul point de vue de la raison théologique, un état d'évidence suffisante pour exclure le doute de l'esprit qui la perçoit, qu'on n'a pas donné de sa vérité la preuve décisive. Pour proposer un exemple, c'est comme à une position parfaitement libre au point de vue de l'autorité divine ou ecclésiastique, que nous adhérons à la doctrine de la causalité physique instrumentale de l'Humanité du Christ et des Sacrements ; mais nous ne la considérons pas du tout comme douteuse au point de vue de l'évidence intellectuelle. Aussi ne nous scandalisons-nous pas plus de la voir discutée que de voir mettre en doute la distinction réelle entre l'essence et

i. A cela se rattachent les diverses « autorités » dont le poids est fort nuancé et différencié : des Pères ou de quelques Pères, des Docteurs ou de tel Docteur, p. ex. de saint Thomas, etc... Dans ces degrés inférieurs, une autorité alléguée demande toujours le respect mais reste toujours discutable et peut évidemment être abandonnée sans faute ni erreur.

l'existence dans les créatures. Ce qui décide, c'est l'évidence, c'est la qualité des arguments.

Il reste pourtant une différence entre le domaine de la philosophie et celui de la théologie. Dans le premier, la doctrine contestée ne repose que sur des évidences rationnelles, non seulement en elle-même mais dans ses principes. Aucune autorité ne garantit ceux-ci. En théologie, au contraire, c'est sur des assertions révélées que l'on travaille. C'est bien l'intelligence vivante du théologien qui les analyse, c'est elle qui en manifeste les implications profondes et les conséquences. La lumière qui le dirige est intellectuelle (et de là vient sa faiblesse) mais prise dans l'éclairement d'une lumière plus haute qui est essentiellement une *foi*. Ici, en même temps que la foi, l'autorité reste présente. Ce n'est pas directement en vertu d'elle qu'on adhère aux inférences que l'on fait, c'est cependant en s'y rattachant et en analysant des principes qui tiennent d'elle leur certitude.

On voit combien délicat devient le travail. Un raisonnement de théologie positive visera (en gros) à déterminer l'autorité d'une assertion, à peser sa portée, la mesure dans laquelle elle s'impose. Un raisonnement de théologie spéculative tendra à en pénétrer l'intelligibilité profonde, à en déceler les implications, à l'intégrer dans une synthèse plus vaste. Dans l'un et l'autre cas, le théologien *raisonne*; dans l'un et l'autre cas, il peut se tromper. Il est trop fréquent qu'un auteur affirme comme étant de foi une assertion qui, rigoureusement parlant, ne l'est pas ; il arrive aussi, je le crois, qu'un auteur nie qu'une assertion soit de foi ou proche de la foi alors qu'elle l'est. On peut penser que parmi les théologiens le premier défaut est plus fréquent que le second ; mais le second n'en existe pas moins. A côté de ceux qui majorient, n'y a-t-il pas ceux qui minimisent ? Dans un travail de théologie spéculative, il arrivera également qu'un auteur voulant manifester le lien qu'il perçoit entre une assertion révélée et une autre que la première lui paraît impliquer nécessairement, exagère cette évidence. Présenter son inférence comme rigoureuse et nécessaire, c'est affirmer du même coup qu'on n'en pourra nier la conclusion, sans nier en même temps son principe. Et ce sera la première objection de l'auteur à quiconque contestera sa conclusion.

De graves équivoques pourront s'en suivre : soit que l'un, attribuant à son raisonnement une valeur d'autorité qu'il n'a pas, veuille donner à sa conclusion une certitude de foi, ou du moins une certitude en quelque sorte officielle, que l'on ne

saurait garder la « liberté » de contester ; soit que l'autre, se voyant répondre que son objection, en niant une conclusion nécessaire, met en péril un principe de foi, se croie taxé d'hétérodoxie, soupçonné dans l'intégrité de sa foi, accusé d'insoumission au Magistère qui définit en le transmettant le dépôt révélé...

Il me paraît incontestable que cette équivoque empoisonne l'atmosphère de trop de discussions qui auraient pu rester sereines et amener d'utiles mises au point. Si par quelque partie de mon Étude Critique « La Théologie et ses sources » (que j'ai eu le tort de supposer lue dans la perspective de mon précédent article « La Théologie intelligence de la foi », où je pensais avoir dit avec assez de clarté cela même que j'explique plus longuement aujourd'hui) j'ai paru tomber dans le premier défaut, j'en exprime ici mes regrets. À aucun moment, je n'ai voulu dire que l'un quelconque des auteurs que j'ai critiqués s'écarterait sciemment de l'orthodoxie et refuserait de souscrire à n'importe laquelle de ses déterminations objectives. Et je demande que toutes mes affirmations, même vives, soient entendues dans ce sens. Dans une discussion théologique, je ne veux absolument jamais contester ou soupçonner la foi de l'auteur que je critique, il s'agit toujours pour moi de ses *raisonnements*, de ses analyses rationnelles. En particulier, je n'ai mis et ne mets nullement en cause la *liberté* des diverses écoles théologiques, des divers systèmes¹. *Libre* à chacun de proposer ses idées tant qu'il les croit compatibles avec l'en-i.

i. Il est indéniable que l'Église laisse la *liberté* aux diverses Écoles théologiques. Mais cela veut dire qu'elle n'entend pas se prononcer sur des constructions rationnellement élaborées, tant qu'elles ne mettent pas la foi en danger ; ce n'est pas son rôle, ce n'est pas sa mission. Cela n'implique nullement que tous les « systèmes » se valent, ou que, dans un domaine où l'autorité se refuse à entrer, le raisonnement théologique ne puisse pas jouer un rôle décisif. Il n'y a et il ne peut y avoir qu'une science théologique. La multiplicité des théologies chrétiennes ne vient pas selon nous de l'impossibilité de faire prévaloir (non par autorité mais par raisonnement théologique) l'une d'entre elles ; elle ne vient pas de quelque raison supérieure selon laquelle l'esprit humain ne pourrait s'exprimer les choses divines qu'en se diversifiant en des constructions irréductibles les unes aux autres, en quoi l'on verrait un témoignage de la transcendance de ces réalités, ou un effet de la nécessaire évolution de l'esprit, ou l'exigence de diverses structures mentales. Cette multiplicité provient bien plutôt de notre faiblesse, du caractère tâtonnant de notre recherche, du caractère partiel de nos intuitions. Et l'effort de la science théologique n'est pas de les multiplier pour s'adapter à de nouvelles cultures ou à des mentalités différentes, mais de les résorber peu à peu en s'élevant à une universalité plus grande. À supposer même que ce terme idéal puisse jamais être atteint (et de fait il ne le sera pas), la science théologique ne prétendrait nullement même alors s'égaliser à son objet, encore moins l'épuiser ; elle resterait par rapport à lui infiniment déficiente, n'en étant que l'expression humaine, analogique, très inférieure et lointaine. — Mais pour justifier l'égale valeur de systématisations diverses, ou du moins la légitimité de substituer l'une à l'autre, qu'on n'argue pas, comme le fait Mgr de Solages en défendant le R. P. Bouillard, de ce caractère *analogique* de notre connaissance des choses divines : la théologie ne « travaille » pas directement sur la réalité divine, que nous pourrions exprimer valablement en des analogies successivement renouvelées : elle travaille directement sur des *notions rM Uts* qui doivent demeurer *eodem sensu eademque sententia* et qu'il ne lui appartient absolument pas de remplacer par d'autres notions, fussent-elles déclarées équivalentes.

seignement de l'Eglise et les certitudes que celui-ci suppose. Mais réciproquement, *libre* à tout autre de lui dire, sur le même plan et avec des arguments du même ordre, qu'à *son avis* cette compatibilité est illusoire et qu'on peut manifester en certains points une véritable opposition. J'approuve tout à fait qu'on ait tout droit de proclamer qu'une assertion n'est pas de foi et n'a d'autre valeur que les arguments qui l'appuient, mais je demande qu'on n'ait pas moins le droit de dire, si on le pense, qu'une assertion se rattache à la foi et ne peut être niée sans la compromettre. L'une et l'autre affirmations sont du domaine propre de la recherche théologique. Il y a dans une certaine revendication de liberté à sens unique une intolérance qui n'est pas moins grande (pie celle contre laquelle on veut protester).

2. — Le recours au Magistère.

L'autorité en théologie ne réside pas seulement dans des textes, elle est représentée par un Magistère vivant qui a pour rôle essentiel sur ce point de conserver le dépôt révélé, de le déclarer, de le définir, de l'explicitier, de le préserver aussi par rapport à des erreurs qui, sans porter directement sur lui, le compromettent. Il lui appartient de veiller à l'intégrité de la foi et nul en dehors de lui n'est autorisé à s'arroger cet office.

Nous sommes tous d'accord pour souligner le respect et la soumission avec lesquels doivent être accueillies les interventions du magistère doctrinal. Même si elles restent enveloppées, plus indicatives que déterminantes, elles tracent une voie ou du moins elles peuvent en interdire une qui allait à l'erreur et il n'y aura pas de théologien qui ne lui en soit profondément reconnaissant. Mais ce n'est manquer ni à ce respect ni à cette soumission que de s'appliquer à *comprendre* exactement, c'est même le rôle propre de la raison théologique. Une mise en garde ne veut pas par elle-même briser l'élan d'une recherche. Une condamnation ne disqualifie pas forcément un auteur ; car en définitive celui-là seul est sûr de ne jamais se tromper qui ne dit rien. Une précision doctrinale n'est pas un absolu autour de quoi devrait se reconstruire toute la théologie. Il est évident que des discussions véhémentes ont amené l'autorité romaine à se prononcer sur des points secondaires, alors que de beaucoup plus importantes vérités de foi, des vérités beaucoup plus centrales, parce qu'elles sont

paisiblement possédées, n'ont fait l'objet d'aucune intervention officielle extraordinaire, ou du moins d'un fort petit nombre. Rien ne serait plus fallacieux que de mesurer l'importance d'une vérité de foi ou rattachée à la foi par le nombre des allusions qui y sont faites dans un recueil comme ceux de Denzinger ou de Cavallera. Rien ne serait plus dommageable pour la pensée théologique que de se borner à commenter ces interventions. Il est incontestable par exemple qu'après l'immense bienfait des déterminations officielles de Trente, la théologie post-tridentine a trop souvent restreint sa problématique, s'est trop spécialisée dans la controverse. Il est sans doute inévitable que chaque époque ait ainsi, à côté de ses richesses propres, ses limites et par suite, pour beaucoup d'esprits, ses insatisfactions ; elle connaîtra donc toujours ce ferment d'inquiétude qui la portera à remettre en question beaucoup d'assertions communément admises. L'Église nourrira dans son sein d'authentiques chrétiens que ce qui est acquis ne suffit pas à satisfaire et qui semblent voués à l'aventure, aux grandes aventures de l'esprit. Ils paraissent des frondeurs ou des insoumis ; ils peuvent être, mais non sans peine et sans secousses, le principe de fructueux renouvellements.

Mais tout ceci encore exige impérieusement *la liberté de la discussion et de la critique*. Il n'est pas dans la coutume d'un magistère quel qu'il soit d'aller lui-même de l'avant : ce n'est pas son rôle ; il n'est pas dans sa coutume de trancher les questions avant qu'elles n'aient été posées et débattues. Il est vrai que c'est pour le théologien une tentation de faire aussitôt appel à lui, parce que son argumentation l'amène forcément, en ses principes, à s'appuyer sur lui. Mais ce n'est pas sans dangers. Outre que l'attitude de celui qui y cède est au fond bien moins respectueuse de l'autorité que celle du théologien qui se refuse à mêler l'autorité à ses querelles, elle risque d'entraver très péniblement la libre recherche scientifique, à laquelle rien ne s'oppose plus qu'une atmosphère de délation.

Il me semble que sur ce point Sa Sainteté Pie XII a formulé la règle d'or quand il a écrit dans l'Encyclique *Divino afflante Spiritu* :

« Horum autem strenuorum in vinea Domini operariorum conatus non solum aequo justoque animo, sed summa etiam cum caritate judicandos, ceteri omnes Ecclesiae filii meminerint;

qui quidem ab illo haud satis prudenti studio abhorrere debent, quo quidquid novum est ob hoc ipsum censetur impugnandum, aut in suspicionem adducendum ».

J'ai personnellement trop connu et vénéré le P. Lagrange» j'ai trop pu apprécier la qualité de son amour de l'Église et son admirable soumission non seulement de cœur mais d'esprit au magistère de Pierre, mais j'ai aussi trop connu, de sa bouche même, l'atmosphère de soupçon dans laquelle a dû s'édifier son œuvre scientifique, pour ne pas me sentir beaucoup plus près de ceux qui cherchent que de ceux qui condamnent sans mandat, plus près de ceux qui travaillent que de ceux qui dénoncent.

Nous sommes tous filialement et intégralement soumis au successeur de Pierre et à la hiérarchie catholique, tous prêts à entendre sa voix ; mais il n'appartient à aucun d'entre nous de juger à sa place s'il lui convient d'intervenir, encore moins de lui suggérer le sens de son intervention. Mais c'est précisément pour cela que nous croyons utile, vraiment profitable, la libre discussion, d'autant plus profitable qu'elle sera loyale et ouverte. Il ne devrait pas être difficile de se mettre d'accord sur un certain nombre de règles élémentaires qui font, si l'on peut dire, la « moralité » de ces discussions.

1) Que chacun s'efforce de *n'avoir à compter que sur ses arguments*, acceptant la possibilité de se tromper et par conséquent d'être convaincu de s'être trompé, sans chercher, par des attaques personnelles, à disqualifier son interlocuteur, à jeter sur lui le soupçon, ou à plus forte raison à recourir à des dénonciations inconsidérées.

2) Que chacun sache prendre la responsabilité de ce qu'il dit ou de ce qu'il propose. Mgr de Solages écrit : « Quand il s'agit d'une accusation, *tout ce qui est anonymat est de mauvais aloi* ». J'étendrais volontiers la formule en en supprimant la première partie et demanderais qu'il soit bien entendu que l'on renonce à toute littérature clandestine répandue dans le public, et que l'on soit d'accord pour arrêter sa diffusion avant qu'elle ne crée, surtout chez de jeunes esprits, vis-à-vis dui.

i. *Pour l'honneur de la Théologie*, extrait du *Pitl, hl. eccl.*, avril-juin 1947, P. 8. Puisque Mgr de Solages demande à saint Thomas non seulement l'exemple de sa méthode, mais ses conseils explicites, il me permettra d'ajouter aux textes qu'il a rassemblés cette réclamation par laquelle saint Thomas protestait énergiquement contre la propagation clandestine de doctrines soustraites à toute discussion normale : « *bi quis autem his contradicere voluerit, non coram pueris garriat, sed scribat, et scripturam suam proponat in publico ; ut ab intelligentibus dijudicari possit quid verum sit et ut quod erroneum est, auctoritate veritatis confutetur.* » (*Contra pestiferam doctrinam.*, in fine).

Magistère romain, une mentalité de méfiance qui ressemble fort à celle qu'une autre clandestinité, trop justifiée celle-là, développait naguère chez nous vis-à-vis de l'occupant dont l'autorité, fondée sur la violence, ne représentait aucune légitimité^x.

3) Que soit sauvegardé, dans la discussion théologique, le respect des personnes, le préjugé absolu de leur bonne foi, et que tout soit fait pour rester sur le terrain des idées.

Ici encore, si mon étude critique a manqué à l'une ou l'autre de ces règles, je m'en excuse. Je renouvelle la proposition déjà faite (*Revue Thomiste*, 1946, p. 356) à chacun de ceux que j'ai critiqués de s'expliquer dans notre revue même sur ce que j'ai cru pouvoir lui reprocher. Je ne suis pas de ceux qui posent en principe que les discussions sont inutiles ; elles sont utiles, à condition qu'on sache s'en tenir à leur objet, sans les détourner sur leur auteur, et qu'on les prenne en ce qu'elles ont de positif. — Pour ce qui est du sens précis de mon Étude Critique, j'en ai assez parlé pour n'être pas obligé d'y revenir encore¹ ; je répète seulement que le propos de cette Étude, à diffusion limitée et n'atteignant que des milieux assez spécialisés³, ne visait à disqualifier aucun de ceux que je critiquais et à qui je manifestais en même temps une estime qui n'était pas feinte ; je voulais seulement montrer par leur convergence à quelles faiblesses dans la pensée théologique et à quel dédain des armes intellectuelles préparées par saint Thomas tendaient des idées mises en circulation dans des écrits divers et tout d'un coup unies en faisceau par le R. P. Daniélou dans un article retentissant.

3. — Intégrisme et Modernisme.

Pourquoi ne pas le dire? Nous portons encore en France le poids douloureux de la crise moderniste, des terribles passions qu'elle a soulevées avec ses multiples incidences, sociales et politiques.

1. Il est vrai que cette circulation peut n'être pas originellement imputable à l'auteur réel de ces écrits, mais quand elle atteint une certaine ampleur, il pourrait s'inquiéter de l'arrêter, ou de faire les mises au point qui s'imposent.

2. Dans notre *Dialogue théologique*. — Moi-même n'ai pas relu sans quelque mélancolie ma propre *Réplique* à la *Réponse* anonyme des *Recherches de Sciences Religieuses*. Je préférerais aujourd'hui n'avoir pas autant suivi mes contradicteurs sur le terrain de la polémique, avoir retenu des traits personnels, dont je conviens sans peine qu'ils ne font pas avancer les débats.

3. C'est-à-dire les lecteurs de la *Revue Thomiste* (lesquels, on me permettra de le révéler, ne sont pas encore le « grand public ») et une trentaine de théologiens et d'amis qui ont reçu mon tiré à part ; encore ces derniers auraient-ils sans doute lu le texte même de la Revue.

Le « *modernisme* » désigne désormais, en un sens strict, à la fois une doctrine et une méthode de pensée religieuse, qui ont été solennellement condamnées par l'Église. Les textes sont là, indiscutables ; et je ne me permets de soupçonner a priori aucun des théologiens catholiques contemporains soit de ne pas accepter cette condamnation, soit de reprendre sciemment telle ou telle des erreurs que cette condamnation a frappées. — Le terme *modernisme* a aussi un sens plus large qu'il est certes dangereux d'employer sans explication (aussi me le suis-je interdit) et qui désigne beaucoup plus une certaine attitude d'esprit, une mentalité, qu'une doctrine ou une méthode bien précisée. Ce terme est assurément tout à fait péjoratif dans l'Église, il reste injurieux ; mais il ne constituerait pas précisément à lui seul une qualification d'hérésie ou de nette hétérodoxie.

Le mot « *intégrisme* » a un sens historiquement moins précis. Il désigne avant tout une certaine attitude d'esprit, une manière d'aller intellectuellement aux choses (avec tout ce que cela inclut d'attitudes morales et affectives). Plus vite encore que pour le modernisme, dont les erreurs précises sont définies, on se rapproche en l'utilisant du procès de tendance. — Comment peut-on le caractériser, indépendamment de toute attribution personnelle ? Il inclut au fond, non peut-être dans les formules, mais dans l'attitude, le refus de ce qui est *nouveau*, la méfiance *a priori* de ce qui remet en question, de ce qui soulève des problèmes. Il implique, plus apparemment, la volonté de ne pas sortir de certaines formules ou de certains cadres, parce qu'on a peur de ce qui n'est pas encore éprouvé, ou parce qu'une secrète tendance à un certain impérialisme intellectuel pousse à mettre au tout premier plan l'exigence d'une discipline extérieure qui ne va pas sans conformisme. Il y a dans l'attitude intégriste un manque de confiance en la vérité et je ne sais quelle incapacité à voir le monde avec des yeux jeunes, avec cette assurance foncière que ni l'Église ni la vérité n'ont tellement besoin de nos précautions et de nos prudences, pour ne pas dire de nos mensonges.

Nous considérons l'intégrisme ainsi entendu comme une maladie de la pensée en même temps qu'une grave erreur. Je dis sciemment de la « pensée » en son exercice personnel et non de l'esprit, parce qu'il provient sans doute beaucoup plus des attitudes morales et affectives du penseur que de défauts intellectuels. C'est à une droite *éthique de la pensée* qu'il appartiendrait de le dénoncer, d'en manifester la nocivité.

Cette nocivité, pour être moins éclatante ou moins immédiate, n'est pas moins grande que celle de l'attitude « moderniste ».

Nous sommes, dans cette Revue, fermement attachés à la doctrine, aux principes, à la méthode de saint Thomas d'Aquin. Ce n'est pas pour nous cramponner à un grand passé ; ce n'est pas que nous veuillons confondre la catégorie de la sécurité avec celle de la vérité ; ce n'est pas par discipline et obéissance ; c'est parce que nous pensons que la doctrine de saint Thomas est vraie et qu'elle seule peut éclairer et guider sans risque d'erreur les nécessaires renouveaux.

Nous savons que des problèmes nouveaux se posent ; nous en sentons le poids et l'angoisse. Nous savons que si certains esprits se satisfont aisément des solutions les plus classiques, d'autres par contre, et c'est sans doute leur honneur, sont profondément inquiets de la distance qu'ils aperçoivent entre beaucoup de ces solutions et ce qu'attendent des savants, des historiens et des philosophes formés aux disciplines les plus modernes. Nous pensons que la tâche actuelle de la théologie est rendue particulièrement délicate et ardue par le fait que les grands classiques de la théologie spéculative, et en premier lieu saint Thomas, appartiennent à un autre âge de culture que nous-mêmes, qu'entre eux et nous il y a eu, dans le domaine de la pensée, le grand bouleversement scientifique des temps modernes. Quand nous revendiquons, non pas précisément leur autorité, mais leur permanente valeur, nous n'entendons assurément pas que le meilleur travail consistera à les répéter ; nous ne pensons pas davantage qu'il suffira de les habiller vaille que vaille à la moderne ; mais nous pensons qu'il faut avoir de leurs principes essentiels et de leur enseignement une possession assez vivante, par conséquent assez complète (car cet enseignement est un tout *organique*), pour ne rien perdre de ce qu'ils ont acquis de permanent et bénéficier, en face de difficultés qu'ils n'ont pas connues, de toute la puissance de lumière que la continuité d'une tradition et d'un commun labeur, ajoutée à leur rare génie, leur a permis de nous transmettre. Cet héritage n'est pas seulement sacré, il est vivant, bien vivant, attendant nos efforts, bien sûr, mais donnant à ceux-ci un point de départ et des instruments irremplaçables.

Non, nous ne croyons pas que la théologie ait achevé sa tâche : elle ne l'achèvera pas avant le dernier jour ; et cela non seulement parce que son état « terrestre » est un état d'imperfection, mais parce que l'évolution humaine elle-même ne

peut cesser d'appeler l'esprit vers de nouveaux aspects d'une vérité révélée qui dépassera toujours nos plus parfaites synthèses.

Je crois qu'il y a, dans l'histoire de la pensée, des révolutions nécessaires, non point par un bouleversement total qui atteindrait également tous les divers plans du savoir et ferait que tout doit être repris sur de nouveaux frais, mais par l'effet de grandes découvertes ou plus encore de quelques grandes intuitions qu'un certain développement de culture en même temps qu'un concours unique de circonstances a rendues possibles. Non, ce ne sont pas de simples ajoutes que la pensée moderne nous oblige à apporter à l'enseignement de saint Thomas : aucun de nous ne consentirait à souscrire à une assertion aussi enfantine. Nous pensons que la philosophie de Hegel par exemple (je prends cet exemple à raison même de son exceptionnelle grandeur et son exceptionnelle puissance d'illusion) a apporté à la pensée le témoignage d'une intuition grandiose, encore qu'elle se soit catégorisée en des schèmes foncièrement erronés. J'admets que l'on dise (un grand nombre de nuances devraient cependant être apportées) que nous lui devons la prise de conscience en un sens singulièrement plus profond et par là nouveau, de cette dimension interne du monde qu'est le mouvement historique. Mais je crois que de cette dimension même, la philosophie de saint Thomas nous met seule en état de saisir la vraie signification. Cela ne se fera pas en abandonnant un certain nombre de « thèses » thomistes pour leur substituer un certain nombre de doctrines hégéliennes : quel monstre intellectuel cela produirait-il ? Cela se fera encore moins en abandonnant purement et simplement le thomisme pour adopter les principes centraux de Hegel : je crois que l'hégélianisme pur constitue pour la foi chrétienne un monde littéralement irrespirable et pour la raison un mirage mortel, et ce serait d'ailleurs perdre le bénéfice de valeurs plus hautes encore dont le thomisme est le témoin permanent et qui ne trouvent dans l'hégélianisme aucune place. Cela ne pourra se faire que par un effort en vérité plus exigeant, plus difficile, plus *long* aussi (il faut du temps même à la pensée pour *mûrir* ; cela, que saint Thomas nous a appris, les admirateurs de Hegel ne devraient pas être les derniers à le comprendre) : effort qui, dans la conscience des différents plans de la considération philosophique et scientifique tendra à saisir, avec les principes mêmes de saint Thomas, un aspect du réel

qui, historiquement, n'a été manifesté qu'en suivant d'autres principes et selon d'autres catégories. Ni concordisme, ni éclectisme, mais une intégration qui suppose une vigilante *critique* et un effort constructeur qu'il est injuste de demander au thomisme d'avoir fait plus vite qu'il ne peut se faire : je veux dire par l'effet d'une grande collaboration et au terme d'une *longue maturation*. Les adaptations hâtives sont désastreuses.

Je crois personnellement que la « vue du monde » de saint Thomas et des théologiens médiévaux est éloignée de celle qui s'impose à nous par des perspectives beaucoup plus profondes que le simple cadre d'une physique aujourd'hui périmée. Abandonner cette physique ne suffit pas. Il y a eu entre eux et nous (et je ne prétends nullement faire une énumération complète !) d'immenses découvertes : découverte de la terre, avec la diversité de ses cultures et de ses milieux ; découverte de la vraie place de cette terre dans un univers dont la représentation est désormais sans commune mesure avec celle que s'en faisaient les théologiens médiévaux ; découverte de certaines étapes de l'évolution humaine, de la dimension *temps* à l'intérieur même de l'humanité, à l'intérieur même des idées et des systèmes ; découverte de certaines profondeurs inconscientes de l'homme ; découverte de la préhistoire et d'un certain rythme de déroulement de l'histoire. Il y a eu de prodigieux changements de perspective dans la pensée philosophique, rejoignant peu à peu les mêmes éternels problèmes, en définitive ceux de l'affirmation métaphysique, par des voies tout autres (dont c'est une autre question de se demander si elles sont valables, mais qui n'en restent pas moins profondément instructives).

Il ne s'agit pas de refaire saint Thomas, encore moins de le mutiler, il s'agit de saisir chacun de ses principes en sa pureté et sur son vrai plan, en sachant distinguer de ses vraies et permanentes exigences ce qui a été formulation adaptée à une représentation du monde que le développement de nos sciences physiques et historiques nous empêche désormais de garder. Mais ce travail doit être fait avec infiniment de sérieux, sans fièvre ni légèreté, dans un respect de la vérité qui s'interdit de céder à l'ivresse de détruire ou de renverser, de peur de méconnaître une vérité acquise trop peu remarquée. Ici, je le disais déjà, c'est de *l'esprit critique* que nous demandons,¹

i. *La Théologie et ses sources, Revue Thomiste* 1916, II, p. 369.

persuadés que ni l'Église ni le thomisme n'ont à en redouter les effets ; mais un esprit critique qui ne soit pas à sens unique, qui ne se donne pas pour seule mission de renverser les idoles du passé, mais sache se soustraire aux prestiges des idoles non moins trompeuses (et pour nos contemporains plus séduisantes) de l'actualité. Mais plus encore que de l'esprit critique, c'est d'un immense travail constructeur que la pensée chrétienne a besoin pour intégrer à ses perspectives essentielles tant de données nouvelles sans rien perdre. Et nous sommes convaincus que pour cet effort constructeur on ne trouvera pas de plus solides bases ni d'instrument meilleur que la philosophie de saint Thomas.

Nous savons bien que « cette parole est dure » et que c'est demander à l'esprit moderne un effort qui ne saurait aller sans renoncements à des habitudes et à des illusions invétérées. La philosophie que nous proposons (appelée « scolastique » du nom de sa plus cruelle épreuve, remarquait J. Maritain) offre à nos contemporains une figure trop rébarbative pour qu'on puisse leur demander d'y entrer, d'en apprécier la vie profonde, que nous sentons toujours jeune et jaillissante, autrement que par la voie d'une rude ascèse. L'historien ne peut considérer sans étonnement le geste extraordinaire de Léon XIII rappelant à elle, à la fin du XIX^e siècle, la pensée chrétienne. Nous croyons simplement qu'il a eu raison. Nous n'entendons nullement par là revendiquer pour nos divers propos l'autorité de sa décision. Nous n'appelons contre qui que ce soit aucun anathème. Ce n'est pas par des recommandations, si augustes soient-elles, que nous prétendons assurer et défendre la doctrine de saint Thomas : elle ne sera tout à fait assurée et défendue que lorsqu'elle aura montré qu'*elle peut accomplir cette tâche par elle-même.*

Si mon Étude Critique a paru à certains être, bien plus qu'un cri d'alarme ou une prise de positions, le signal de ralliement de ce qui voudrait être un « parti », intégriste ou autre, j'affirme qu'ils se sont trompés. Je ne ferai pas à nos collaborateurs habituels l'injure de croire qu'on pensait à eux. J'estime pour ma part que ce ne serait pas sans quelque mensonge, en tout cas sans un incalculable dommage que la fidélité à l'esprit profond de saint Thomas se cristalliserait en un groupement qui serait, si peu que ce soit, un parti ou une secte. Nous n'avons aucune forme de sympathie pour ce genre de rassemblement. Ce n'est pas ainsi que nous concevons son

École, où les confortations mutuelles ne sauraient avoir d'autres lois que l'amour de la vérité. Nous n'avons voulu déclencher, à l'intérieur de la pensée chrétienne française, aucune guerre fratricide, nous n'acceptons aucun « front commun ». Nous avons voulu seulement exprimer en toute simplicité et franchise notre sentiment et nous continuerons à le faire, sur le plan qui est le nôtre, persuadés que la lumière naît beaucoup plus de confrontations et de discussions objectives et sereines que d'une unanimité factice. Au surplus, je ne crois nullement que ceux-là mêmes qui se sont alarmés de mes propos soient d'un autre sentiment que moi sur ce point. Je pense avoir traduit au contraire des sentiments assez communs et je reste persuadé qu'il y a beaucoup plus de choses qui nous unissent qu'il n'y en a qui nous séparent.

Saint-Maximin, Pâques 1947.

fr. M.-M. L a b o u r d e t t e, O. P.

Analogie de la vérité et l'unité de la Science Théologique.

L L'analogie de la vérité et la diversité des systèmes selon le R. P. Le Blond.

IL Unité spécifique de l'esprit humain et de la vérité humaine.

- 1. Vérité logique et vérité ontologique.
- 2. La vérité logique humaine.
- 3. Unité de l'esprit humain.
- 4. Les vérités révélées.
- 5. La vérité théologique.

III. Diversités de l'esprit humain et des vérités humaines.

- A. Diversités individuelles, raciales, culturelles, historiques.
- B. Diversité dans la manière d'atteindre et d'exprimer la vérité.
 - 1. Divers degrés de vérité dans le jugement humain.
 - 2. Divers degrés de vérité de nos < conceptualisations >.
 - 3. Conceptualisation et formulation.
 - 4. Conceptualisation et systématisation.
 - 5. Mentalités.
 - 6. La vérité et l'histoire.

IV. Saint Thomas et la théologie unique.

V. Conclusion.

Sous le litre : *L'analogie de la vérité. Réflexions d'un philosophe sur une controverse théologique*, le R. P. Jean-Marie Le Blond, S. J., revient, dans les *Recherches de Science Religieuse* (1947, n° 2, pp. 129-141), sur un des points qui sont au cœur du débat dont notre *Dialogue théologique* a réuni un premier dossier. Il ne nomme aucun d'entre nous et ne cite aucun de nos propos, se référant seulement à « la controverse qui vient de s'ouvrir ». Mais il prétend montrer que l'oubli de « points élémentaires, admis de tous », et pour la plupart clairement enseignés par saint Thomas lui-même, nous a conduits à « des jugements hâtifs et des condamnations sommaires » (p. 129). Il entend par ce rappel, non seulement justifier les expressions mises en cause dans notre controverse, celles du P. Bouillard en particulier, mais encore dénoncer comme d'inconscients rationalistes, oublieux du caractère surnaturel de la foi, opposés aux actuelles directives missionnaires de l'Église, et en tous cas coupables, comme Spinoza, d'univocité, les dogmatistes sereins qui plaident

pour la permanence et l'intemporalité de la philosophie thomiste et pour la théologie unique (*passim*, pp. 138 à 141). Bien entendu, nous ne nous sentons pas plus accusés d'insoumission à l'Église — car il s'agirait bien de cela, en même temps que d'un humiliant vice de l'esprit — que nous n'avions le sentiment d'accuser d'hétérodoxie les tenants d'une théologie nouvelle.

Nul plus que nous ne désire laisser sur le plan de sereins échanges de vues une discussion qui a trop tôt dévié vers la polémique : à celle-ci nous entendons bien renoncer. Mais l'intervention du P. Le Blond a l'avantage de poser la question d'une manière qui nous sert trop à préciser les idées que nous défendons pour que nous n'en prenions pas l'occasion d'un large exposé : comme l'avait déjà fait Monseigneur de Solages¹, il fait porter tout le poids du débat sur le *caractère analogique de la vérité*.

Voici d'abord le résumé de cet article bien mené, quoique trop infléchi par le dessein de justifier une à une les expressions qui avaient été incriminées dans *la Théologie et ses Sources*, concernant la relativité et l'invariabilité de l'expression conceptuelle de la vérité, les rapports de l'« actualité » et de la « vérité », l'inséparabilité de l'invariant et du variable, etc... Nous examinerons ensuite pour lui-même le problème qu'il soulève.

I. L'analogie de la vérité et la diversité des systèmes selon le II. P. Le Blond.

Le point de départ est une application au transcendantal *vérité* de la doctrine commune de l'analogie de l'être.

Seule la Vérité divine est parfaite, « absolument absolue » (p. 132). « Toutes les autres vérités sont complexes et déficientes, elles imitent la vérité simple, sans pouvoir l'égaliser dans leur multiplicité, elles sont, en un mot, des vérités analogues à la Vérité Première² » (p. 130). Ainsi, de même que la multiplicité des créatures imite la simplicité de l'infini Divin, sans qu'aucun de ces fragments d'image puisse, indépendamment du concours des autres, prétendre à être l'image parfaite, de même la multiplicité des vérités imite la Vérité simple, infinie, éternelle, qui déborde infiniment chacune d'elles.

Il en résulte que

« pour sauvegarder la transcendance de la vérité divine.

1. *Autour d'une controverse. bulletin de Littérature Ecclésiastique*, 1947, I.
2. Il est entendu que nous prenons la liberté de souligner.

pour éviter tout danger d'ontologisme ou de rationalisme orgueilleux, (il faut] maintenir une coupure infranchissable ici-bas entre nos jugements, nos systématisations humaines — même s'il s'agit du système le plus clair et le mieux construit — et la Vérité subsistante... Le meilleur système humain.....
 ne pourra jamais être *le meilleur possible, quo verior cogitari nequit*, ce qui, dans l'ordre de la vérité aussi bien que dans celui de la perfection et de l'être, demeure la prérogative divine (p. 132). Aussi, parler du système absolu, du système unique, paraît-il peu raisonnable ; la synthèse thomiste elle-même, synthèse sûre, consacrée par l'usage qu'en fait l'Église, prescrite par elle pour la formation de ses clercs et d'ailleurs singulièrement ouvrière, ne peut être égale à la Vérité subsistante et n'en monnaie pas toutes les richesses. En fait, à côté d'elle, au-dessous d'elle, se sont alignées, au moyen âge, par exemple, d'autres synthèses, celles de saint Bonaventure, du bienheureux Duns Scot, de François Suarez, peut-être moins fermes, moins fortement construites, mais complémentaires plutôt qu'opposées ; elles aussi font partie du trésor chrétien et en expriment des aspects que le thomisme n'ignore pas, mais qu'il met moins en lumière. Auprès d'elle pourront se ranger dans l'avenir d'autres essais, qui continueront l'effort asymptotique de l'homme pour s'approcher de l'absolu dont nous espérons la possession pour l'autre vie. Si puissant qu'il soit, le thomisme demeure toujours un *système*, une multiplicité unifiée, hétérogène irréductiblement à la simplicité absolue » (pp. 133-4).

Comme on le voit, le P. Le Blond, un peu trop philosophe, ne maintient même pas la distinction entre *science* théologique et *système* théologique, à laquelle le P. Chenu tient si fortement, comme l'a souligné Mgr de Solages dans *Pour l'honneur de la théologie*. A ses yeux, toute construction intellectuelle, du fait qu'elle est une « multiplicité unifiée », est un *système*.

Donc tout jugement humain est relatif à l'absolu, mais n'est pas absolu. Il est vrai pourtant, dans le sens analogique du mot « vrai ». Ce qu'il a de vrai, ce qui en lui *tend à l'absolu*, c'est ce en quoi il participe à la vérité divine, c'est *l'affirmation* ; la matière sur laquelle porte cette affirmation, multiple, changeante, étant ce qui la *limite* comme l'essence limite l'acte d'existence : « ... Le caractère absolu de nos vérités leur vient non pas tant des représentations auxquelles elles s'appliquent que de l'affirmation elle-même. Ces représentations ne peuvent entièrement la resserrer en leurs limites, mais l'affirmation les dépasse et s'étend jusqu'à l'absolu » (p. 134).

Nous reconnaissons les formules du P. Bouillard sur *l'affir-*

mation qui peut rester identique à elle-même tandis que *les notions* qu'elle réunit changeraient. Mais on veut montrer par une application de la théorie de l'analogie comment l'affirmation de la vérité peut se faire d'une manière absolue à travers des représentations relatives et remplaçables. De même qu'un être créé est constitué par l'union d'une essence finie avec un acte d'existence participant à l'Acte pur qu'est Dieu, mais limité par cette essence qui le reçoit ; de même une vérité créée est constituée par le complexe affirmation-représentation, où le verbe être affirmé par l'acte de juger participant à la Vérité subsistante, effort pour la rejoindre, joue le rôle de l'acte d'existence, tandis que les représentations liées entre elles par le verbe être joueraient le rôle de l'essence.

Avons-nous bien compris, et notre effort d'analyse a-t-il dépassé une pensée dont le moins qu'on puisse dire est qu'on sort du dessein primitif qui était de se contenter de notions élémentaires et admises par tous ? Retenons au moins ceci : par son acte d'affirmer, l'esprit humain tend à l'absolu de la vérité. Mais *ce qu'il affirme* est irrémédiablement affecté de toute la relativité impliquée dans des représentations finies, déficientes. Revenons donc, comme le fait l'auteur lui-même à cet endroit de son exposé, à ce facteur de relativité des vérités humaines qu'est le côté « représentatif », « conceptuel », « morcelé », de notre manière de saisir le vrai, et qu'est aussi la dépendance de notre pensée à l'égard du langage, dont l'auteur n'hésite pas en effet, à dire : « notre pensée... s'exerce en composant et divisant les *schèmes qu'imposent les divers langages* et qui ne demeurent pas totalement extérieurs à la pensée elle-même » (p. 134).

« Telle est la vérité que nous pouvons atteindre dans l'état présent ; effort vers l'absolu, affirmation de cet absolu, mais effort et affirmation d'un homme, limité par sa condition humaine, doué d'une hérédité, placé dans un environnement, venant à telle heure dans l'histoire du monde et des idées » (p. 135). On peut donc très bien parler « des aspects successifs de la vérité » (*ibid.*). La vérité ne s'étudie pas en dehors de l'histoire. Cela va au point que « l'actualité contribue à définir la vérité » (*ibid.*), non pas certes dans le sens prêté au P. Bouillard que la vérité changerait avec l'évolution de l'esprit, mais dans le sens qu'il est impossible, sans considérer l'actualité (le facteur relatif des énonciations humaines), de connaître intégralement les vérités humaines. Nous ne croyons pas

cependant que le P. Le Blond veuille se borner à dire ici que l'étude de la vérité objective, intemporelle, ne pouvant se faire sans l'aide des penseurs qui nous précèdent, et qui nous guident, il faut, pour comprendre ceux-ci, les étudier historiquement, après quoi ou moyennant quoi on essaierait de voir la vérité comme elle est en elle-même. Car moi-même qui pense aujourd'hui je suis « en situation » et toutes mes vues en sont affectées. « Chaque époque, chaque école, chaque homme même a sa façon originale de tendre à l'absolu et d'en dresser l'image, tendances et images convergentes, *analogues*, mais qui restent différenciées par leur point de départ » (p. 136).

Si grand que soit saint Thomas, il est de son temps lui aussi, il date. On ne peut le comprendre qu'historiquement, et ce qu'on saisira alors ne sera pas la vérité, mais la manière thomiste de la saisir et de l'exprimer. En réalité c'est à peine si on connaît déjà la vérité thomiste. On avait le tort de la mettre au-dessus du temps, et pendant des siècles on n'a guère avancé dans la connaissance de cette pensée. « Depuis une vingtaine d'années, il est vrai, la connaissance objective et exacte du thomisme de saint Thomas a fait des progrès » (p. 136). « Travail qui n'est que commencé à vrai dire » [*ibid.*], ce qui n'empêche heureusement pas l'auteur, avant même que soit achevé le dépouillement des manuscrits du moyen âge, de donner toute son étude comme une expression de la doctrine de saint Thomas sur la vérité et l'analogie.

Mais, en tous cas, impossible de mettre à part *l'invariant* des vérités humaines pour constituer par là un système absolu et unique. La tendance à la théologie unique englobant tous les systèmes en faisant sa part à ce que chacun a de vrai, est une prétention toute imprégnée de la tendance à la Science unique du rationalisme moderne. — Redisons au passage que cette assertion exclut toute distinction entre une science théologique et des systèmes particuliers. Il n'y a plus de science théologique, au sens où l'entendait saint Thomas.

Ce qui ressort clairement de tout cela est la nécessité pour l'Église d'adapter son enseignement non seulement aux divers langages mais aux divers concepts et, si elle ne veut pas maintenir un fossé entre ses séminaires et l'Université, de Γ « actualiser » en adoptant franchement la « situation » des penseurs d'aujourd'hui. Puisque de toute façon il en faut une, et que la vérité pure en sera affectée, la plus « juste », la plus « vraie » au sens humain du mot, n'est-elle pas celle qui s'impose dans la conjoncture où nous sommes ?

Ce dernier point, nous l'ajoutons, il est vrai, aux considérations du P. Le Blond, entraînés par le mouvement même qu'il nous imprime... Et dans cet entraînement nous irons plus loin encore. N'est-il pas clair, en effet, que si notre destin est toujours d'affirmer l'absolu sans jamais le saisir, on aboutira à des résultats plus satisfaisants en se contentant d'étudier l'histoire et les formes de la vérité dans l'esprit humain que de la chercher pour elle-même et en elle-même ? On sera même tenté, pour parvenir à la synthèse que l'esprit incorrigiblement « systématique » de l'homme cherche toujours, de concevoir entre les « situations » où, de génération en génération, se trouve successivement l'homme, quelque chose de plus qu'une « analogie » : une filiation, un progrès, une ascension, où les formes supérieures absorbent les inférieures, une dialectique du moins où la « tendance à l'absolu » de notre esprit puisse se développer de proche en proche, de forme en forme, de contraste en contraste ?

Cela encore nous l'ajoutons à ce qu'écrit le P. Le Blond, pour le pur plaisir d'entrer pleinement dans sa théorie de l'analogie de la vérité. Il est des esprits qui ne renonceront à la théologie unique que pour la remplacer par une interprétation systématique de l'histoire ou « généalogie » des théologies. Remplacer une théologie du réel par une sorte de théologie de l'esprit chrétien, ne serait-ce pas tout normal pour celui qui adopte la « situation » du penseur moderne beaucoup plus à la recherche d'une philosophie de l'esprit humain que d'une philosophie du réel ?

i. Nous n'avons pas fait entrer dans notre exposé un paragraphe assez étonnant de l'auteur. Ce paragraphe est étonnant parce qu'à lui seul il semblerait rendre inutile tant d'efforts pour maintenir le caractère au moins analogique de la vérité humaine. L'agnosticisme si poussé qu'il contient est d'ailleurs attribué à saint Thomas : « En ce qui touche les êtres sensibles eux-mêmes,... les différences spécifiques, substantielles nous demeurent inconnues. Il suit de cette affirmation modeste, bien différente du dogmatisme serein de certains scolastiques contemporains, que la plupart de nos concepts ont, à leur racine non pas une intuition proprement dite de la nature, mais un groupe de schèmes, un assemblage de représentations sensibles dont le recoupement permet d'établir une sorte d'étiquette provisoire par laquelle nous désignons la quiddité. En ce cas, la *quidditt*, comme le nom d'ailleurs l'insinue, désigne plutôt une interrogation sur une substance que son intelligence véritable : l'existence de cette substance est posée sans que la nature en soit saisie. De là vient le caractère précaire, réformable, qui s'attache à beaucoup de nos définitions, et leur lien, qui la plupart du temps n'est pas entièrement rompu, soit avec la métaphysique, soit avec les procédés extrinsèques de la classification » (pp. 139-40). Il y a du vrai dans ces remarques, nous le dirons ; notons pourtant dès maintenant que pour saint Thomas toute notre connaissance part de la connaissance des êtres sensibles et en dépend. Et à lire ces lignes on croirait que saint Thomas tombe dans le nominalisme dénoncé par Emmanuel Mounier : « Faut-il pour autant considérer toute formule dogmatique, toute définition conceptuelle comme un simple signe posé sur une réalité inconnaissable, un symbole rebelle à tout contenu éhichidable ? La critique moderniste tendait à ce nominalisme qui annulait toute continuité de la foi » ! (*Esprit*, septembre 1947. pp- 440-ï- — Cf. infra, p. 583k

Heureusement l'auteur souligne, dans une note, « qu'il s'agit, selon saint Thomas, de la quiddité spécifique et non de concepts plus généraux » (p. 140, note 1). Nous!

A notre tour maintenant de considérer un problème qui est d'une importance capitale aussi bien pour la formulation du dogme que pour l'apostolat missionnaire et pour l'idée qu'on peut se faire d'une science théologique.

M
4

II. Unité spécifique de l'esprit humain et de la vérité humaine

Mais nous voilà devant un sujet immense et difficile à embrasser. Nous ne croyons pas du tout que « quelques notions élémentaires admises de tous », puissent nous suffire. Lorsque saint Thomas dans sa fameuse *quarta via* déclare que les choses sont plus ou moins belles, nobles, *vraies*, il ne fournit aucune explication sur ce dernier point. La vérité est-elle donc susceptible de plus ou de moins ? Autrement dit, est-ce un concept qui se réalise analogiquement par une participation plus ou moins proche de la Vérité divine qui est absolue ? Oui, certainement, mais il importe de voir de près dans quel sens, avant d'en tirer trop hâtivement des conséquences.

i. Vérité logique et vérité ontologique.

Distinguons d'abord la *vérité ontologique* de la *vérité logique*. Le P. Le Blond ne le fait pas, mais dit quelque part : « Sans esprit il n'y aurait évidemment pas de vérité » (p. 134, n. 1). C'est vrai ; la vérité est un rapport entre l'esprit et l'être, un rapport dit « d'adéquation ». Au regard de l'Esprit divin, source de tout être créé, puisque l'idée préside à l'action créatrice, l'être créé est *vrai* : cela veut dire qu'il répond à l'idée que Dieu a de lui, toute son essence est d'être cette réponse. La vérité d'un être c'est d'être comme Dieu le pense. Le plus ou moins de vérité ne saurait être compris ici autrement que comme le plus ou moins d'être en tant que dépendant de l'intelligence divine dont la parfaite et totale expression n'est autre que le Verbe divin.

sommes donc rassurés sur l'adéquation véritable de nos concepts d'être, de substance, de cause, de mouvement, de fin, de personne... de tous nos concepts métaphysiques enfin. Et bien que nous ne puissions nous former des réalités spirituelles que des concepts analogiques, le P. Le Blond ne niera sûrement pas qu'on puisse parvenir à atteindre souvent à travers eux leur réalité essentielle (et non pas seulement un ensemble de phénomènes étiquetés par un mot et une image) comme par exemple lorsque nous parlons de notre âme et des réalités morales. Après cela, que nous ne puissions définir les essences spécifiques des êtres qui nous entourent, c'est trop évident. Mais je ne crois pas que cette « affirmation modeste » soit « bien différente du dogmatisme serein de certains scolastiques contemporains », du moins de ceux qui affirment la permanence de la métaphysique de saint Thomas. Il faut donc, ici encore, se borner, pour expliquer les facteurs de relativité de la connaissance humaine, à ce qu'a de seulement analogique le concept de vérité quand on l'applique à l'esprit humain.

La *vérité logique* est celle qui caractérise l'esprit dans son rapport à l'être ; elle est l'adéquation de notre pensée avec la chose. Entre la pensée humaine et la Pensée divine dont nous disons qu'elle est vraie, il y a, non pas univocité, malgré l'emploi des mêmes mots, mais seulement analogie. Il y a cependant connaissance de la *même chose*, de la *même vérité* (ontologique). L'oubli de ce point élémentaire a ici des conséquences importantes. Entre l'Esprit divin et le nôtre, *il y a la médiation des choses*. C'est dans ces choses que notre esprit trouve le principe de sa vérité propre : « Veritas intellectus nostri est secundum quod conformatur suo principio, scilicet rebus, a quibus cognitionem accipit » (S. Th., Ia, 16, 5, ad 2um).

La chose est mesurée par l'idée divine, en quoi elle trouve sa vérité ontologique ; mais à son tour elle mesure la représentation que nous nous faisons d'elle, en quoi notre esprit trouve sa vérité logique. Et, bien entendu, la chose est dans l'esprit divin d'une toute autre manière que dans le nôtre. Entre la façon dont la connaît Dieu qui la cause et la mesure, et la façon dont nous la connaissons, nous qui sommes mesurés par elle, il n'y a qu'une analogie, proprement dite, mais infiniment distante. Et de même entre la vérité de la connaissance angélique qui pourtant ne vient pas de la chose mais d'une participation de la connaissance divine, et la vérité de cette connaissance divine, il n'y a qu'une analogie, proprement dite, mais ici encore infiniment distante. Et de même que les choses, selon qu'elles ont plus d'être ont aussi plus de vérité ontologique (et on peut dire en ce sens qu'elles sont plus ou moins vraies, selon la dialectique ascendante de la *quarta via*), de même aussi les esprits créés réalisent dans leur connaissance une plus ou moins parfaite vérité logique par où ils s'approchent aussi plus ou moins (en restant toujours à une distance infinie) de la seule Vérité Parfaite, la Souveraine Vérité Incréée. Il y a dans la vérité angélique plus de vérité que dans la vérité humaine et, infiniment moins que dans la Vérité divine. J

2. La vérité logique humaine.

Mais cette vue d'ensemble nous apprend seulement que dans l'échelle des intelligences, humaine, angélique, divine, la vérité ne se réalise qu'analogiquement, c'est-à-dire d'une manière à la fois proportionnellement semblable et essentiellement différenciée. Il reste à savoir ce qu'elle est en cha-

cune d'elles. Étudions spécialement le cas de l'esprit humain. Si nous l'avons bien compris, le P. Le Blond croit pouvoir rendre compte de la vérité humaine par cette proportion : l'affirmation, participant à la Vérité divine, est à la représentation en notions sur laquelle elle porte et qui la limite, comme l'existence, participant à l'Acte Pur, est à l'essence qu'elle réalise et qui la limite. C'est par l'affirmation (parce qu'elle est tendance à l'absolu) que vaut la vérité de notre esprit ; c'est par les notions sur lesquelles porte cette affirmation qu'elle est limitée et précaire. La valeur de notre vérité est donc toute entière dans cette tendance à l'absolu divin, dans cette participation à la Vérité divine. C'est cette ressemblance analogique qui la mesure. Voilà pourquoi aucune n'est tout à fait absolue ; on peut toujours dire : il y a plus vrai.

Cette présentation est-elle exacte ? Hélas, elle n'oublie que l'objet ! « Veritas intellectus nostri est secundum quod conformatur *suo principio*, scilicet *rebus*, a quibus cognitionem accipit », nous disait saint Thomas ; et cela, oui, est chez lui un enseignement élémentaire. *C'est directement sur l'objet qui la fonde que l'affirmation de la vérité humaine se mesure*^{*}. Il est vrai qu'au lieu de saisir d'une seule vue la totalité de la réalité intelligible comme le fait l'esprit pur, ce qui donne à chaque élément connu la plénitude de son intelligibilité, l'esprit humain ne la saisit que parcelle par parcelle, la recompose d'une manière toujours incomplète, parvient à la connaissance du dedans par celle du dehors, donc au plus certain et au plus vrai (ontologiquement parlant) par le moins certain et le moins vrai. Et c'est pourquoi la vérité (logique) humaine n'atteint sa perfection qu'au terme d'un long effort. Il n'en reste pas moins que l'essentiel demeure ce rapport à l'objet².

Or ce que l'esprit humain forme sur les objets qu'il connaît, ce sont des concepts qui ont l'ambition de valoir pour tous

i. Nous laissons de côté, parce qu'il est ici hors de propos, le cas de la *vérité pratique* où l'intelligence humaine devient au contraire mesurante par rapport aux actions qu'elle dirige ou aux œuvres dont elle donne *Vidée*. Il ne s'agit, dans notre exposé, que de la vérité de l'intelligence spéculative.

2. Ce que nous écrivons là nous paraît lié à une théorie franchement réaliste de la connaissance. Celui qui concevrait nos représentations, nos concepts, comme une sorte de « copie » du réel et définirait la vérité comme un simple rapport intramental, plus ou moins approchant de l'absolu divin, pourrait bien supposer que nos concepts ne sont eux-mêmes que des « similitudes analogiques » de la réalité insaisissable que serait l'objet extérieur. Il faudrait d'ailleurs renoncer à toute connaissance directe. Mais si un concept n'a pas d'autre contenu, pas d'autre « essence » que l'intelligibilité de l'objet qu'il fait connaître, s'il ne fait qu'un avec cet objet dans l'ordre de l'intelligible, si en un mot il permet d'atteindre directement la réalité, il est impossible qu'il ne contienne pas son signifié immédiat (qui peut être très partiel), allant d'ailleurs, au point de vue subjectif, de l'extrême confusion à la distinction la plus précise. C'est ce qui fait la diversité des conceptions humaines et la difficulté d'une large possession de la vérité.

les hommes. Nous dirons plus loin tous les facteurs qui viennent limiter cette ambition, et nous insisterons sur les différences et les variations qui s'ensuivent.

Nous parlons ici du jeu normal de l'intelligence comme telle. Elle forme, sur les *choses* qui sont à sa portée, des concepts qui lui permettent ensuite des affirmations ou des négations dont la vérité propre se mesure *sur ces choses*. Que Dieu les connaisse autrement que nous et que la vérité de l'esprit divin soit infiniment supérieure à la vérité de notre esprit, c'est bien certain. Mais nous ne lisons pas directement en lui la vérité des choses, d'après quoi chacun de nous s'en ferait des conceptions diverses mais analogiquement vraies ; ce que nous connaissons directement ce n'est pas la vérité divine, ce sont les choses et nous les connaissons avec notre intelligence humaine. Nous formons sur elles des concepts plus ou moins universels qui les saisissent soit en des éléments accidentels et communs, soit en des propriétés révélatrices d'une essence qui d'ailleurs reste encore cachée, soit en des éléments essentiels génériques, soit (plus rarement, c'est vrai) en leur différence spécifique ; ces concepts permettent aux hommes un certain nombre de vérités communes, non seulement vérités de fait, mais vérités de droit, et la constitution de sciences humaines qui valent pour tous les hommes.

Mais tous les êtres ne sont pas ainsi à notre portée, parce que notre connaissance intellectuelle vient des sens. Il y a tout un ordre de réalités, celles qui sont purement spirituelles et Dieu même, que nous n'atteignons que *dans l'analogie de réalités d'abord directement connues*. Ces dernières apparaissent à notre réflexion porteuses de perfections qu'elles n'épuisent pas, qu'elles présentent au contraire en une condition inférieure et limitée, qui implique qu'elles ont leur cause en un être où cette perfection est réalisée à plein. A partir du premier objet directement connu et conçu alors comme un analogue inférieur d'une perfection qui se réalise sous d'autres modes, nous formons un concept analogue de cette perfection. Et c'est grâce à lui que nous affirmons la réalisation de cette perfection en Dieu, comme en sa cause, sous un mode éminent dont nous nions toutes les conditions créées. On peut contester cette philosophie ; elle est évidemment dépendante de prémisses réalistes. Notre but ici, n'est pas de la justifier ; mais de rappeler qu'elle sous-tend tout le traité thomiste de l'existence de Dieu et de ses attributs et de voir comment elle nous oblige à comprendre la *vérité humaine*.

Nous formons alors sur Dieu un certain nombre de jugements, négatifs et affirmatifs. Nous affirmons qu'il existe ; nous nions qu'il ait aucune des imperfections de la créature : il n'est pas composé, il n'est pas changeant, il n'est pas fini, il n'est pas multiple, etc... Nous affirmons qu'en lui se réalisent, sous un mode qui nous échappe, les perfections dont il a doté les créatures : il est vrai, il est bon, il est intelligent, il est aimant, il est tout-puissant, etc... Tous ces jugements que nous disons *vrais*, sur quoi se mesure *leur vérité logique propre* ? Ce n'est pas *directement* sur la vérité de l'intelligence divine, pour cette raison que celle-ci ne tombe aucunement sous nos prises directes. Ce sont tous des jugements *conclus*. Ils supposent donc antérieurement la vérité logique humaine des affirmations qui portent directement sur les réalités créées, dans l'analogie desquelles nous montrons ce qu'un esprit humain peut connaître de Dieu. C'est toujours le même type de vérité humaine. Que Dieu se connaisse lui-même autrement que nous ne le connaissons, que la vérité de la connaissance qu'il a de lui soit tout autre que la vérité de la connaissance que nous avons de lui, c'est trop évident. Mais cela n'infirme en rien que tout ce que nous disons de lui se ramène forcément aux lois et aux exigences de la vérité logique *humaine*.

K*

K.

3. *Unité de l'esprit humain.*

Le P. Le Blond en appelait à l'analogie de l'être pour expliquer celle de la vérité : composées d'essence et d'existence, (es diverses créatures ne réalisent l'être qu'analogiquement (par rapport à l'Être divin. Parallèlement, les diverses vérités [Créées, composées d'affirmations tendant à l'absolu et de représentations morcelées, ne reflètent qu'analogiquement la Vérité divine. Mais l'analogie de l'être n'implique nullement que les êtres créés, analogues à l'être divin, soient tous analogues entre eux : sinon il n'y en aurait pas deux qui posséderaient *univoquement* la même essence. Je ne sais si le P. Le Blond accepterait un tel nominalisme ; mais je suis sûr que sa probité [historique n'imputerait pas cette doctrine à saint Thomas.

a-t-il, oui ou non, des êtres qui réalisent univoquement la même essence ? Ils seront certes tous analogues à l'être divin, mais ce sera selon la même analogie et ils resteront univoques entre eux. Et de même, le fait que la vérité de l'esprit humain n'est qu'un reflet analogique, par rapport à celle de l'esprit divin — de sorte que chaque fois qu'un esprit d'homme s'élève

à affirmer une vérité ou nier une erreur, il est en cela, à sa manière infiniment déficiente, semblable à l'Esprit divin, Vérité Parfaite — ce fait n'implique nullement que les vérités humaines soient purement analogues entre elles, incommensurables les unes par rapport aux autres. Ou plutôt, cela ne l'impliquerait que si l'esprit humain *n'était pas une nature spécifiquement une*.

La question est donc de savoir si l'esprit humain est un, univoquement un, *spécifiquement un*. Les hommes ne participent-ils qu'analogiquement à la nature humaine ou celle-ci est-elle en chacun d'eux *spécifiquement la même* ? — ce qui laisse d'ailleurs l'immense marge des différences individuelles. C'est en définitive à cela que le débat, tel que l'a mené le P. Le Blond, se résume. *Si l'esprit humain est un, spécifiquement un, une aussi, univoquement une est sa manière propre, sa manière humaine d'être adéquat au réel, d'être vrai, d'être analogue à l'Esprit divin*. Il n'a certes jamais été question de nier ou de mettre en doute que la *vérité logique* telle qu'elle se réalise dans l'intelligence humaine ne présente avec la vérité telle qu'elle se réalise dans l'intelligence divine, qu'une analogie infiniment lointaine. Il ne s'agit pas de cela. Il s'agit de savoir, si l'esprit *humain* a une nature spécifiquement une et si par conséquent sa manière propre d'être vrai, d'affirmer la vérité est spécifiquement une. C'est cela, accepter la « condition humaine » qu'on nous reproche d'oublier.

C'est parce que nous revendiquons cette unité, à travers les diversités dont nous parlerons plus loin, que nous maintenons l'unité d'une vérité humaine sur Dieu à laquelle tenons la science théologique. En face de la Vérité divine nos concepts (sont terriblement déficients, mais s'ils sont exactement formés ? ils valent pour tous les hommes. Les concepts analogues en lesquels nous la concevons ne sont pas moins humains que les concepts univoques. Il n'y a, idéalement parlant, qu'une manière parfaite et adéquate *humaine* de se représenter conceptuellement la Vérité divine, et l'effort de la pensée est de s'élever jusque-là.

4. Les vérités révélées.

Le fait que la vérité divine surnaturelle soit *révélée*, change-t-il la situation de l'esprit humain à son égard ? Cette question nous amène à une autre considération, capitale en notre sujet et qu'on est exposé à oublier quand on intervient en présence

l philosophe dans un débat sur la nature de la théologie. Le f donné qu'analyse et explicite le théologien n'est pas l'Essence l divine sur laquelle il ne pourrait former que des concepts { forcément impuissants ; ce donné est une *révélation faite en l concepts humains*, en énoncés dont la vérité, surnaturelle et > garantie par Dieu, est une vérité *du type de la vérité logique humaine*. La Vérité divine à laquelle se mesure la science ft, théologique est une vérité déjà traduite et exprimée en concepts ' et en langage humains par Dieu, par *Dieu seul*. Dieu seul ' révèle, et il révèle en parlant. L'Église rie révèle pas, à plus Γ forte raison le théologien non plus : l'Église conserve, transmet, ' en explicitant et en adaptant, mais en conservant le *même* » sens surnaturel à elle confié en formules humaines, en con- l servant la *même vérité : eodem sensu eademque sententia*.

Ce sont des énoncés humains qui nous disent les mystères i qui sont en Dieu ; le rapport de ces énoncés avec les mystères ! eux-mêmes, c'est Dieu qui le garantit, c'est sa révélation ; ? il nous est insaisissable. Et c'est pourquoi à cette révélation l' ne peut répondre dans notre esprit qu'un assentiment de ! foi : nous croyons, sur le motif de l'autorité de Dieu révélant, ' *ce que Dieu nous a dit* de lui-même et de ses dispositions provi- iïdentielles pour notre salut. C'est une lumière essentiellement P surnaturelle cqui nous permet un tel assentiment et elle fait que notre esprit surélevé atteint comme son objet, non pas la formule, mais la réalité surnaturelle qu'elle exprime ; mais elle l'atteint par le moyen propre de la formule et c'est celle-ci qui *exprime* seule valablement pour l'homme la vérité à laquelle

^ ■ 1 l'intelligence adhère. L'ensemble de ces énoncés progressi- venient révélés jusqu'à la mort du dernier Apôtre et orga- nisé en un Credo qui n'est pas une philosophie, mais la Parole de Dieu, rendue présente à l'humanité en son propre langage, est confié à l'Église. Comment le P. Le Blond en conçoit-il à la fois l'évolution et la permanence ? Suffira-t-il que dans les énoncés révélés, les concepts humains en lesquels Dieu a traduit la Vérité divine soient remplacés par d'autres concepts, seulement analogues aux premiers, ce qui veut dire exactement en technique scolastique, des concepts proportionnellement semblables mais *essentiellement différents* ? la permanence tient-elle à la seule *affirmation* conçue comme une tendance vers l'absolu, indépendamment de *ce quelle* exprime, des « notions » sur lesquelles elle porte ? Si elle suffit, on glissera sous elle au cours des âges et dans les différents milieux cul- turels des *significations* seulement analogues entre elles,

c'est-à-dire proportionnellement semblables mais essentiellement différentes. ⁽¹⁾

Pour continuer à parler en théologiens, nous dirons qu'une telle vue, à laquelle conduirait logiquement la théorie de P. Le Blond si elle était poussée à bout, est manifestement incompatible avec les plus claires et les plus solennelles affirmations du Magistère Ecclésiastique, depuis le Concile du Vatican jusqu'aux documents anti-modernistes¹.

On ne fera jamais trop ressortir la déficience congénitale des énoncés humains en lesquels nous est offert l'objet de foi par rapport à la réalité divine transcendante ; et là-dessus se greffe l'appel à une connaissance d'un autre type, essentiellement obscure, la connaissance mystique par le moyen, de l'amour, du même Dieu surnaturel. Il faut même aller plus loin. Pour exprimer ses mystères en langue humaine Dieu a dû choisir un ou plusieurs langages humains particuliers. Ne platonisons pas plus sur la « langue humaine » que sur l'homme en général. Ce faisant il a utilisé les possibilités de ce langage, hébraïque ou grec, il l'a élevé à plus de pureté et de vérité ; mais il en a aussi accepté les limitations propres à ce langage. Il est possible que pour l'expression de tel ou tel mystère un autre génie culturel, et par suite une autre langue (on peut penser à l'Inde ou à la Chine), lui eût offert d'autres ressources. Mais ce qu'il a fait n'est pas à refaire, et d'ailleurs lui seul pourrait le refaire. De même qu'ayant choisi de s'incarner le Verbe de Dieu a pris une nature humaine forcément individuelle, que le Christ est et reste à jamais un ouvrier juif qui a vécu dans un moment précis de l'histoire, dans un milieu culturel bien déterminé, s'est exprimé dans le langage de son propre temps, et non pas même dans le langage, combien plus universel à son époque, de la Grèce ou de Rome (et nous savons pourtant que l'incarnation intéresse la nature humaine toute entière, précisément parce qu'elle est *une*), de même la Parole de Dieu s'exprimant humainement a été parlée de fait en hébreu et en grec ; et depuis la mort du dernier Apôtre, cette Révélation, qui doit être transmise aux extrémités de la terre et jusqu'à la fin des temps, comme *révélation* proprement dite, est close. Il en résulte que, quelle que soit

i. Faut-il répéter ce qu'expliquait le *Dialogue Théologique* : que nous n'entendons aucunement, par cet *argument de théologie*, dire ou insinuer que le P. Le Blond n'accepterait pas intégralement les documents du Magistère ? C'est précisément parce qu'il les accepte intégralement que cet argument nous paraît prendre toute sa force. À lui de montrer que sa conception de la vérité humaine n'inclut nullement les conséquences.

la langue en laquelle on la traduira, quel que soit le milieu culturel qu'elle imprégnera, quelle que soit l'évolution de l'humanité dans des millions d'années, si dans des millions d'années elle dure encore, il faudra que son expression reste entièrement homogène à ces expressions hébraïques et grecques, expriment le *même sens*, la même *vérité humainement formulée* (par Dieu seul. On peut regretter que pour achever sa révélation, Dieu n'ait pas attendu la totale «planétisation de l'humanité»; mais, encore une fois, nous n'avons pas, sous prétexte ■d'esprit historique, à refaire l'histoire¹.

5. *La vérité théologique.*

I En maintenant le débat sur ce terrain, nous n'identifions [ou ne confondons nullement la théologie et le dogme. Mais ■l'idée qu'on se fait de la théologie *dépend entièrement de celle qu'on se fait de la foi et du dogme*. La théologie n'est pas une « philosophie du dogme », elle n'est pas l'application comme 'du dehors, de la philosophie ou d'un système philosophique, !au dépôt révélé. Elle a sa lumière originale ; elle répond à cet appel d'intelligibilité qu'est pour l'esprit du croyant l'affirmation divine dès lors qu'au delà de la simple adhésion, il se met en face de la Parole divine *pour en chercher Vintelligence. Fides quaerit intellectum*. C'est cette intelligibilité que le théologien s'efforce de porter jusqu'à cet état humainement parfait de la connaissance que nous appelons science (en un autre sens, faut-il le répéter, que le vocabulaire moderne qui appose science et philosophie).

I; C'est Dieu assurément que le théologien essentiellement foet connaître ; il s'efforce de concevoir le mieux qu'il nous est possible, comment sont en elles-mêmes les réalités surnaturelles ; mais il ne le peut qu'en s'appliquant à *Venseignement jévélé par Dieu*, aux énoncés qui expriment en langage humain la révélation, pour en saisir au maximum le contenu à nous

I i. Lorsque dans un article, par ailleurs vraiment remarquable, de la *Nouvelle Revue Théologique*, nov. 1947, pp. 930-940, (*la pensée chrétienne*), le P. Daniélou remarque (p. 933) que « la *inemra*, la parole hébraïque, est tout autre chose que le βχoi grec par lequel on l'a transcrit. Et le *logos* chrétien est ainsi une catégorie nouvelle, qui est le donné biblique réfracté dans une réalité culturelle qui lui donne de nouvelles harmoniques » ou, plus généralement : Nous découvrons à peine, en devenant à la connaissance de la Bible, combien notre pensée chrétienne occidentale «t une révélation hellénisée », il a parfaitement raison ; mais il ne peut pas purement Jf simplement conclure : « Ainsi l'incarnation de la pensée chrétienne se fera-t-elle clins les autres grandes cultures, l'unique message du Christ étant réfracté ainsi (fins ces formes diverses, dont chacune manifeste davantage tel de ses aspects », Hr il n'y a pas eu et il n'y aura pas de *révélation* chrétienne dans les autres cultures, et toutes sont tributaires, pour connaître la Vérité surnaturelle, de concepts « grecs » dans lesquels il a plu à Dieu de nous la < raconter ».

intelligible et les implications. Ce sont des vérités divines déjà humanisées en leur formulation qu'il étudie, c'est leur sens qu'il analyse et qu'il explicite. *C'est à elles et non à la vérité de l'Esprit divin que la vérité de notre théologie se mesure*)* Le théologien ne voit pas Dieu, il ne bénéficie d'aucune révélation nouvelle. Ce qu'il s'efforce d'atteindre c'est la connaissance la meilleure que peut avoir de Dieu, par le moyen de ces vérités déjà formulées en langue humaine, *l'esprit humain* dont nous ne cessons de proclamer, au milieu de toutes les variétés historiques, *l'unité de nature*. C'est pour cela que nous revendiquons l'unité d'une science théologique ; nous nions absolument pas l'existence et la valeur (forcément inégale) de diverses synthèses théologiques, de divers systèmes ; nous disons seulement que, dans la mesure où ils sont divers, chacun d'eux représente un effort plus ou moins réussi pour atteindre à l'état de science, pour élever la théologie à l'unité humaine qui est son ambition congénitale. Et cela veut dire, non certes que chacun de ces systèmes, ou la science théologique elle-même, s'efforce de s'égaliser à la vérité de l'Esprit divin, mais qu'il s'efforce d'atteindre au meilleur état de vérité *humaine* sur Dieu, d'après ce que nous apprend sa Révélation même. Elle n'aspire nullement par là à devenir dogme ! Elle restera toujours chose humaine dont la valeur dépendra, en même temps que de la foi, de la qualité de la réflexion humaine qu'elle comporte. Elle ne sera toujours qu'une analogie infiniment lointaine de la Vérité divine et je ne sache pas qu'aucun scolastique ait jamais rêvé le contraire ! Il sait qu'elle reste humaine, c'est-à-dire pauvre, déficiente, ombre plus encore que reflet de la Vérité divine ; mais précisément il pense qu'elle aspire à valoir *pour l'esprit humain comme tel*, c'est-à-dire pour tous les hommes et pour tous les temps.

III. Diversités de l'esprit humain et des vérités humaines.

Pour montrer l'unité foncière de la vérité spéculative humaine nous avons fait appel à l'unité spécifique de l'esprit humain, laquelle implique la communauté spécifique des lois qui font son adéquation au réel. Ce n'est pas directement à la vérité divine, plus ou moins approchée dans la très lointaine analogie que nous conservons avec elle, que la vérité de nos conceptions se mesure, c'est aux exigences de *l'esprit humain* dans sa prise de possession de l'objet.

Mais il faudrait connaître bien superficiellement et partiellement la pensée thomiste pour croire que sa conception des caractères de la vérité humaine se borne à ce « dogmatisme serein ». Peut-être a-t-elle plus insisté sur cette unité parce qu'elle en sent tout le prix : n'est-ce pas une des valeurs qu'elle a mission de conserver¹ ? Il n'en reste pas moins qu'elle reste parfaitement consciente des multiformes variations de l'esprit humain et nous pensons, pour notre part, qu'elle a dans ses principes de quoi les expliquer plus profondément que ne le fait une philosophie plus empirique, moins axée sur l'ontologie.

A

Diversités individuelles, raciales, culturelles, HISTORIQUES.

Le P. Le Blond nous rappelle fort opportunément, à propos de l'analogie de l'être, la composition d'essence et d'existence et le caractère limitateur de l'essence. L'acte n'est limité que par la puissance, l'être est limité par un « pouvoir être » et c'est ce qui en permet la multiplication : l'être irréçu est unique, il développe en plénitude tout ce que l'être à lui tout seul peut être quand il n'est pas limité à telle ou telle réalisation partielle.

Mais la potentialité peut entrer plus ou moins loin dans la composition d'un être créé. Elle y est toujours au moins à titre d'essence ; mais cette essence peut être forme pure ; elle est alors simple, et sur le plan précis du degré d'être et de ressemblance divine que cette essence représente, toute multiplicité est impossible ; l'essence n'étant que forme, toute différenciation atteint l'espèce. C'est pourquoi saint Thomas a enseigné que chaque esprit pur, chaque ange, est une espèce, une espèce qui ne saurait avoir plusieurs individus. La forme n'y est pas multipliable parce qu'elle n'est pas « reçue », parce qu'aucune capacité ne la limite à une réalisation particulière qui n'en épuisant pas les virtualités propres, permettrait qu'elle se réalise ailleurs autrement. En d'autres termes, i.

i. Il peut être opportun de rappeler que le danger de l'oublier n'est pas chimérique, s'il est vrai comme le disait pathétiquement Pie XI à propos du racisme et du problème juif : « nous avons oublié la doctrine des universaux... » Ajoutons qu'en parlant ici de « pensée thomiste », je n'entends pas en exclure les scolastiques qui n'ont pas appartenu à ce qui fut historiquement l'École thomiste. Sur ces grandes questions c'est l'ensemble de la pensée scolastique qui, avec des nuances plus ou moins profondes, est unanime. Nous disons « thomiste » parce que c'est dans la perspective propre du thomisme que nous en voyons la justification et que nous l'expliquons.

l'ange ne participe pas à sa nature selon une certaine capacité réceptrice, il ne participe qu'à l'existence ; mais il réalise à plein, en une réalisation forcément unique, le degré d'être et de participation à Dieu qui le définit.

Il en est tout autrement des créatures engagées dans la matériel ; la matière entre dans l'essence même de l'être. Il ne s'agit plus de forme pure ; la forme elle-même n'est qu'un acte limité à une capacité réceptrice et c'est le composé forme-matière qui est par rapport à l'existence un pouvoir être limitateur ; il détermine le degré d'être selon lequel l'existence est participée. Il en résulte que toute espèce matérielle est indéfiniment plurifiable, multipliable en individus distincts. Chacun de ces individus participe non seulement à l'existence qu'il n'a pas de lui-même, comme tout être créé, mais même ⁴ à sa nature, à sa forme propre. Il ne l'épuise pas présente qu'une réalisation particulière, gardant certes les mêmes principes formels, possédant univoquement et spécifiquement la même forme, mais en une réalisation qui ne saurait en déployer toutes les virtualités. Il fait partie d'une communauté spécifique ; il est une réalisation plus ou moins réussie au point de vue individuel de la nature qui le qualifie. Celle-ci n'est réalisée nulle part — sinon dans l'idée divine — en sa pureté idéale, en sa plénitude exhaustive. On a reconnu la solution réaliste, mais anti-platonicienne, du problème des universaux.

L'homme est dans ce cas. Son âme certes est spirituelle ; elle n'en est pas moins forme d'une matière avec laquelle elle compose un seul être, une seule substance^{2*}.

Nous rejoignons l'explication thomiste de l'individuation par la matière. Nous ne la développerons pas davantage : il nous suffit d'en recueillir des conséquences souvent trop peu considérées. De ce que l'âme, même spirituelle, n'est individuée qu'à raison de son rapport au corps, il ne faut nullement conclure qu'un homme ne diffère d'un autre qu'

T. Il est bien entendu que nous parlons ici de « matière » au sens précis qu'a ce mot pour la Philosophie de la Nature, un sens résolument ontologique qui n'est nullement celui que présente le même mot pour les savants modernes qui cherchent à déceler la constitution physique observable de l'être matériel, souvent d'ailleurs à l'aide de symboles mathématiques.

2. Un théologien ne peut manquer de noter ici les formules du Concile œcuménique de Vienne : « Porro doctrinam omnem seu positionem temere asserentem, aut verentem in dubium, quod substantia animæ rationalis seu intellectivæ vere ac perse humani corporis non sit forma, velut erroneam ac veritati catholicæ inimicam fidei, prædicto sacro approbante Concilio reprobamus : definientes, ut cunctis nota sit fidei sinceræ veritas ac præcludatur universis erroribus aditus, ne subintrent, quod quisquis deinceps asserere, defendere seu tenere pertinaciter præsumpserit, quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter, tanquam hæreticus sit censendus. » Dcnz. 481.

par le corps et les dispositions corporelles. L'âme est individualisée pour faire avec ce corps un seul être, elle l'est selon tout elle-même, selon toutes ses puissances même *spirituelles*, substantiellement distincte de toutes les autres âmes individuelles humaines. L'unité qui demeure et sur laquelle notre précédent paragraphe insistait tant, est purement formelle, c'est la communauté des notes qui composent l'espèce. Chacun réalise l'espèce humaine, aucun ne l'épuise, aucun n'est l'Homme idéal, actualisant en plénitude toutes les virtualités de l'humanité¹. L'individuation de l'esprit humain et sa réalisation en une multitude d'êtres vraiment distincts et différents les uns des autres sont de nature à retentir sur l'unité de la vérité humaine.

Il est vrai de dire en ce sens que l'espèce dépasse chacun de ses individus : elle est la forme que chacun s'efforce (métaphysiquement parlant) de réaliser au mieux, et que parce qu'il ne le peut pas, il a inclination à transmettre par la génération à d'autres individus qui en prolongeront la réalisation existentielle au delà de sa propre vie, qui recommenceront, chacun pour son compte, l'aventure temporelle d'être un homme. On peut parler en ce sens d'une grande vie de l'espèce qui, commencée à ses premiers individus se poursuit à travers les générations². Dans cette réalisation successive de l'espèce, il y a des réussites et il y a des ratés, il y a beaucoup de réalisations moyennes et médiocres.

Cette plurification de l'espèce n'est pas un émiettement en individus que rien ne rapprocherait hors de leur nature essentielle. C'est un fait constant que dans cette prolifération se forment des groupes sous-spécifiques, réunis par un certain nombre de caractères communs. Si obscure que reste, biologiquement parlant, en sa véritable amplitude comme en ses causes propres, la notion de *race*, elle désigne évidemment un fait important que décèle l'observation et que les décou-

i. Un logicien notera ici l'équivoque possible sur le mot *accidentel*. Au sens logique, U est parfaitement exact de dire que les différences individuelles n'atteignent pas l'essence, la pure définition essentielle de l'homme, et qu'elles lui restent accidentelles ; mais il serait tout à fait faux de conclure qu'au sens métaphysique elles ne portent que sur les *accidents*, au sens où ce mot s'oppose à *substance*. Ces différences atteignent premièrement et avant tout la substance même selon sa réalisation effective. Ce qui fait Paul distinct de Pierre est accidentel à l'espèce humaine, sans quoi ils n'auraient pas la même nature ; mais c'est substantiellement que Paul est distinct de Pierre. Il reste vrai qu'un platonisme inconscient demeure la tentation et le danger du réalisme tel qu'il s'oppose au nominalisme. Les spéculations anselmiennes sur le péché originel, *péché de nature*, en restent un témoignage historique significatif.

2. Nous n'envisageons pas ici le problème posé par la théorie de l'évolution biologique d'espèce à espèce. On trouvera sur ce point, dans cette Revue même, de précieuses remarques de J. Maritain : *Coopération philosophique et justice intellectuelle*, *Revue Thomiste*, 1946, 3-4, pp. 442-443.

vertes de la préhistoire confirment d'une façon éclatante. Les idées d'hérédité, de parenté, nous introduisent à concevoir la même réalité. En prenant individuation en un sens évidemment analogique, on peut parler « d'individuation collective », c'est-à-dire de la constitution à l'intérieur de l'espèce de groupes raciaux plus ou moins nombreux. Il est vrai que des catégories prises de ce seul point de vue biologique (et là encore insuffisamment précisées) sont bien inadéquates au fait humain. Mais déjà sur ce plan, quel que soit à l'intérieur de l'humanité le brassage des races diverses, en laissant ce mot ouvert à toutes les possibilités de flottement qu'il comporte, il faut dire pour les groupes raciaux comme pour les individus qu'aucun d'eux n'est l'humanité idéale ; chacun en représente une réalisation particulière, non exhaustive. Et de même que pour les individus nous parlions de réussites et d'échecs, de même devons-nous en parler pour les réalisations raciales. Non certes en ce sens que tous n'auraient pas la même nature humaine et par suite la même dignité essentielle ; mais en ce sens précis, que toutes les races ne représentent pas les mêmes réussites. L'histoire connaît des races mieux douées, et parmi celles qui se sont révélées les mieux douées, à les juger sur l'ensemble, les talents apparaissent encore fort divers, les aptitudes tournées vers des réalisations humaines bien différentes¹.

Mais comme nous restons encore loin, avec de tels concepts, évidemment inférieurs, du véritable fait humain ! Ces différenciations biologiques ne sont qu'un soubassement, assez lointain sans doute, des diversifications de l'humanité historique. Pour comprendre celles-ci il faut recourir à d'autres notions. Parce qu'il n'est pas pur esprit, mais esprit incarné² l'homme ne possède pas l'intelligence intuitive des esprits purs, son intelligence est *raison*. Et parce qu'il est raisonnable, il n'atteint son développement que peu à peu et avec l'aide des autres hommes. Il a besoin d'eux, même pour ce qu'il a de plus humain, de plus personnel ! C'est pour cela que se constitue, afin de le recevoir, un type de communauté caractéristique de l'homme : la communauté sociale proprement dite. C'est ici tout autre chose que la communauté spécifique

j. La se trouve sans doute l'élément de vérité qui a pu soutenir la grande erreur raciste parce qu'elle a méconnu, d'une part tout le poids de la primordialité et foncière de la nature spécifique, d'autre part la transcendance de la fin humaine et de son destin par rapport à tous les conditionnements individuels et communautaires.

ou raciale, c'est une société organisée en vue de la vie humaine. Il en résulte que l'homme individu se trouve pris dans le cadre de réalisations humaines qui le dépassent. Si l'on songe à ce qu'est sa malléabilité, dans le temps relativement fort long qu'il lui faut pour devenir un homme, on comprend ce que peut représenter l'emprise d'un milieu humain sur les divers membres de la collectivité. Emprise que dépassent plus ou moins des personnalités particulièrement puissantes, mais toujours agissante par quelque côté. Famille, cité, organisation sociale et politique : tout cela en son sens le plus humain devrait être essentiellement ordonné à élever l'homme vers sa meilleure réalisation humaine, celle où il rejoint les valeurs les plus hautes et les plus universelles ; mais combien, par tant d'autres côtés, c'est lourd de pressions psychiques et morales, de déterminismes sociaux ! Ainsi se formeront des groupes humains qu'un ensemble de circonstances rendent plus ou moins homogènes et qui par là même se différencieront profondément d'autres groupes. Ainsi se constitueront diverses civilisations, diverses cultures, tendant chacune à la plus grande vérité humaine, mais forcément individualisées, caractérisées dans l'espace et dans le temps.

Ici aussi il faut dire qu'aucune civilisation n'épuise les virtualités de la nature humaine, n'amène totalement celle-ci à sa perfection. Mais certaines y réussissent mieux que d'autres. Et s'il est vrai que chacune, par le côté où elle est déficiente, peut beaucoup apprendre des autres, il en est qui ont mieux atteint à l'expression des éléments permanents de l'homme et de la pensée.

Ajoutons enfin à ce trop bref rappel de vérités qui demanderaient bien d'autres développements, une dernière notation : à la différence des esprits purs, et parce qu'il est engagé dans la matière, l'homme vit et agit *dans le tentas*. Il ne se réalise que peu à peu, que progressivement. Le temps est une dimension qui se trouve par ce côté affecter l'ensemble des choses humaines. Il n'est pas seulement une réalité individuelle dont nous connaissons immédiatement la courbe : enfance, jeunesse, maturité, vieillesse et mort. Il est une réalité sociale, un des conditionnements majeurs de réalisation de l'humanité. C'est ce qui fait la réalité de l'histoire et sa profonde signification humaine, sans impliquer ni sa nécessité (tout un faisceau de contingences s'y unit à des nécessités naturelles, la liberté y est à l'œuvre, en même temps que beaucoup de

forces aveugles plus ou moins déterminantes, plus ou moins discernables), ni son orientation de fait vers un progrès ou une décadence.

Si la courbe de l'évolution individuelle est simple, au moins d'un point de vue biologique, celle d'une humanité différenciée comme nous l'avons décrite ne pourra être que fort sinuuse : celle d'une lente conquête de l'homme par lui-même, connaissant ici des réussites et là des échecs, tantôt, par la rencontre de circonstances favorables, de merveilleuses efflorescences, et tantôt, par la domination de forces de dissolution, de terribles décadences. Car si le destin d'un groupe est de tendre par ses moyens propres à la meilleure réalisation humaine, beaucoup des forces qui sont en travail dans l'histoire, à commencer par le péché, tendent plutôt à la dissolution de la société humaine et à sa déchéance vers des types infra-humains que vers la réalisation humaine parfaite. Sans doute au cours d'une telle évolution se forme-t-il un acquis, une sorte d'expérience humaine, une prise de conscience de plus en plus pénétrante de l'homme même, de sa « situation » dans le monde. L'ethnologie est une science maintenant assez développée pour permettre à la réflexion philosophique de comprendre à quel point, dans une nature fondamentalement immuable, l'homme change ; combien un primitif diffère en ses façons de voir le monde, de se représenter les choses de la vie même, d'un homme qui porte l'hérédité d'un long passage de civilisation et de culture. Ceci n'est d'ailleurs pas un jugement de valeur, car cette évolution n'est inévitablement progressive que selon des lignes de technique ou d'art ou de science et nullement sur le plan de l'intelligence pure, de la conscience morale et des plus hautes valeurs humaines.

Mais il reste, après tous ces facteurs de différenciation qu'on peut considérer les choses du côté opposé et montre] sous cette étonnante multiplicité, à quel point l'homme partout et toujours reste le même, chacun portant en soi « la totalité de l'humaine condition ». Le difficile n'est pas de tenir l'un ou l'autre de ces deux vérités complémentaires, il est de ne pas oublier l'une en faveur de l'autre et de savoir au contraire les unir s'il veut philosopher sur l'histoire.

B

Diversité dans la manière d'atteindre et d'exprimer

LA VÉRITÉ.

Ce que nous venons de dire des différenciations de l'esprit

humain au sein de la même nature spécifique, nous fait déjà entrevoir dans quel sens et pour quelles raisons il peut y avoir en divers esprits humains des représentations non identiques et pourtant non exclusives les unes des autres, de la même vérité objective. L'Esprit humain comme tel n'existe pas. Il n'y a que *des* esprits humains, réalisations particulières de la même nature spirituelle. Cette multiplicité n'est due qu'à la matière, et le mode de connaissance propre à une telle nature spirituelle, se ressent de sa condition : l'esprit humain compose, divise, après avoir « abstrait ». Cela suppose un « découpage » du réel pour parvenir à une « recombinaison » mentale, à un « ordre » qui reproduit l'unité du réel grâce à un ensemble de relations de raison. Ces opérations de l'esprit, successives, compliquées, lentes dans leur résultat, ne se font pas sans qu'à chaque démarche apparaissent les possibilités de l'erreur ou de quelque carence.

L'expression mentale d'une vérité dont la nature est de ne pas s'obtenir d'un coup, « *tota simul* », sera essentiellement susceptible de mélanges, de progrès aussi, de plus ou moins grande perfection. D'un esprit à l'autre, d'une génération à l'autre, elle pourra varier sans se contredire absolument. Mais cela n'empêche aucunement qu'il n'y ait, objet dernier de toute recherche philosophique, une vérité universelle de type humain dont les éléments essentiels au moins peuvent ou pourront un jour être considérés (sans dogmatisme naïf avoir été atteints, définitivement).

Et cette condition charnelle de l'esprit dans l'homme entraînant non seulement ce mode abstraitif et successif de la connaissance, mais encore, nous l'avons dit, l'« individuation », la multiplication et la succession dans le temps de l'intelligence (humaine (qui, en tant que telle, tendrait à l'unité et à la plénitude), il apparaît aussi comme essentiel à la vérité telle qu'elle est possible à l'homme, de se ressentir de ces conditions individuanes qui viennent qualifier et limiter notre nature intellectuelle. La vérité, relation d'un esprit avec l'être, dont le type varie avec la nature de cet esprit, se ressent chez l'homme, et de ce qu'il a d'essentiellement un, et de ce qu'il a de nécessairement multiple et changeant. Cela peut se déduire a priori de sa nature. Mais nous voudrions le montrer de plus près par l'examen des divers actes par lesquels, dans le concret, l'esprit humain se saisit de la vérité et du conditionnement auquel ces actes ne sauraient échapper.

I. *Divers degrés de vérité dans le jugement humain.*

Parler de « vérité humaine », c'est-à-dire de vérité de la connaissance humaine, est trop vague. Pour l'homme, autre chose est concevoir, autre chose est juger. Or c'est formellement *dans le jugement* qu'est la vérité de l'esprit. C'est dans l'affirmation d'un objet de pensée comme existant, comme *réel*, que se trouve affirmée en même temps la vérité de l'esprit. Dire « ceci est » (ou bien : « ceci est ainsi ») équivaut à dire : « il est vrai que ceci est » (ou « est ainsi »), ce qui se développe : la pensée que je forme sur cet objet est conforme au réel. La vérité logique par définition est consciente d'elle-même, affirmative d'elle-même ; là réside sa différence propre avec la vérité ontologique. Il en résulte qu'un jugement est plus ou moins immédiatement vrai selon que sa vérité apparaît plus ou moins immédiatement dans le simple rapprochement de ses propres termes. Il est des jugements dont la vérité m'apparaît par l'intermédiaire d'autres jugements qui de proche en proche me ramènent à l'évidence, à la vue immédiate de l'objet. Ces jugements non immédiats, qui sont des conclusions, des fruits du raisonnement, sont eux-mêmes plus ou moins parfaits, leur vérité est plus ou moins immédiatement saisie et affirmée selon que mon esprit, par sa puissance de déduction ou par une longue habitude, aperçoit plus vite et plus synthétiquement l'ensemble des « raisons », des propositions intermédiaires qui le conduisent à sa conclusion. Tous nos jugements sont loin d'être également éclatants de vérité, car tous ne sont pas scientifiques. Il en est qui sont des « opinions », des « hypothèses ». Bien sûr ils sont ou ne sont pas matériellement conformes à la vérité, mais cette conformité n'est pas toujours visible dans le seul rapprochement de leurs termes, ni dans des raisons nécessaires. Et que de propositions « conclues » le sont, à tort, à partir de principes fort justes ! On peut garder en soi des vérités dont on n'a pas su percevoir clairement les conséquences, dont on continue cependant à subir la pression et à percevoir confusément les implications, tout en niant explicitement celles-ci ou en en professant même les contradictoires. Un jugement faux peut donc coexister dans un même sujet avec des jugements vrais qui le détruisent logiquement. La « cohérence » parfaite à l'intérieur d'un même esprit n'est que rarement obtenue, mais elle est la condition de la vérité humaine parfaite. On peut donc for-

bien dire qu'il y a sur tout objet un jugement parfaitement et essentiellement vrai que l'esprit cherche à former et qui peut être dit « le plus vrai possible » (du type de vérité qui est celui de *l'esprit humain*, et qu'on n'égale aucunement à la Vérité divine, infiniment plus vraie)[†].

Il est clair aussi que des jugements dont on ne peut dire qu'ils sont purement et simplement vrais, sont souvent loin d'être entièrement faux : ils valent quelquefois par ce qu'ils affirment et non par ce qu'ils nient, ils sont faux dans leur universalité mais demeurent valables dans telle ou telle catégorie de cas dont on n'a pas su voir la particularité et la raison propre. Discuter avec « sympathie », n'est-ce pas essentiellement « distinguer » les termes en jeu, c'est-à-dire en préciser les divers sens possibles pour retenir celui qui seul donnerait sa vérité au jugement ? Beaucoup d'opinions pourraient être vraies « dans un certain sens » qui n'est pas toujours explicitement exclu par ceux qui les professent. Mais cela nous amène à considérer, non plus directement le jugement, mais les éléments dont il est formé, qui sont nos représentations, nos concepts.

2. Divers degrés de vérité de nos « conceptualisations ».

Quoique les concepts ne soient, en rigueur de termes, ni vrais ni faux, c'est de leur rapprochement que jaillit la vérité ou son apparence, c'est de la valeur de leur rapport au réel que dépend la vérité de nos jugements.

Il y a d'ailleurs, une vérité du concept qui est de représenter l'objet intelligible. Tant que cette représentation n'est pas affirmative d'elle-même et ne se décompose pas en sujet et attribut, on ne saurait encore parler de vérité logique, mais seulement de cette sorte de vérité ontologique de l'esprit qui est sa fidélité à sa nature ; la nature d'un concept étant de contenir son objet comme la vérité de cet objet est d'être lui-même. Mais il est clair que cette vérité ontologique du

i. On pourrait se demander curieusement si ce « plus et ce moins » dont est susceptible le concept de vérité quand on l'applique à nos jugements, est le signe d'une analogie... Mais quand même cela serait, — et nous pensons qu'entre la vérité d'une opinion et celle d'une assertion scientifique il y a le même genre d'analogie qu'entre la vertu proprement dite et la simple disposition à la vertu —, cela n'en empêcherait pas le premier analogué d'une telle analogie serait le jugement scientifique humain, et, mieux encore, le jugement humain d'évidence immédiate, lequel serait son tour le plus infime analogué de cette plus vaste analogie dont la Vérité divine est faite. Certes c'est parce qu'elle est une participation à la Vérité divine que la vérité humaine réalise son propre concept avec plus ou moins de perfection. Mais il y a un type pur et parfait de vérité humaine.

concept prépare la vérité logique du jugement. Et d'ailleurs, des jugements plus ou moins implicites se mêlent souvent à ce travail de « conceptualisation », et de « définition » qui forme la première démarche scientifique du philosophe.

Mais qu'appelle-t-on au juste « conceptualiser » ? « Conceptualiser », c'est former un concept, c'est représenter, exprimer dans un concept ce que notre intelligence saisit d'un objet. La philosophie bergsonienne a largement répandu une manière d'entendre cela que nous ne faisons pas du tout nôtre. L'esprit se saisirait d'abord de son objet, à un certain niveau de profondeur antérieur à la distinction de l'intelligence et de la volonté, par le moyen d'une faculté tout autre que la raison conceptualisatrice et discursive. C'est cette « intuition » de l'objet, cette expérience vivante, qui chercherait à s'exprimer, à se formuler en « concepts », en « images » figées, solides, dont la valeur de représentation du réel mouvant est moins assurée que la valeur pratique, et dont la correspondance avec l'intuition vivante d'où ils procèdent n'est que provisoirement assurée.

Selon nous, les premières vues de notre intelligence ne sont nullement antérieures à nos concepts. L'esprit humain ne pense pas sans se former un concept de ce qu'il pense, même lorsqu'il ne s'agit encore que des toutes premières intuitions de l'être, de la substance, de sa propre existence. Fabrication de l'esprit en tant qu'entité psychologique, le concept n'est tel, n'est représentatif de telle chose qu'en vertu d'une détermination imprimée à l'esprit par la « chose » en question elle-même, par l'objet. Le concept est un pur intermédiaire, il « rend présent » l'objet en tant qu'intelligible dans l'intelligence. Mais les premiers concepts, les concepts immédiats, non encore réfléchis, non élaborés ni comparés entre eux, sont « confus ». « Confuses » aussi les premières généralisations par lesquelles nous cherchons à grouper nos expériences et nos notions particulières insuffisamment intelligibles parce qu'insuffisamment universelles.

Comprenant en réalité, au moins virtuellement, plusieurs concepts qui s'entrecroisent, visant plusieurs réalités sans les distinguer les unes des autres, ils prêtent à des jugements qui restent équivoques, contiennent le vrai et le faux. L'usage, des concepts confus dans nos raisonnements est extrêmement dangereux, parce que nous risquons de passer presque inconsciemment d'un sens à l'autre. « Conceptualiser » le réel par un effort mental de réflexion, c'est obtenir un concept clair.

précis, distinct, à partir d'un concept confus, c'est ce que les anciens appelaient définir, c'est faire apparaître dans le champ de l'esprit une notion unificatrice et explicatrice des autres.

Cela se fait bien en consultant d'une certaine manière son propre esprit sur ce qu'il pense vraiment, en l'interrogeant, en l'obligeant à « enfanter », selon le mot de Socrate, le concept propre de la chose en tant que distincte de toute autre.

Il n'y a rien de péjoratif dans ce mot de « conceptualisation », rien qui indique de soi une traduction sur un plan inférieur d'une connaissance d'un type supérieur, rien qui puisse faire penser à une représentation « dégradée », « déficiente », adaptée à nos besoins et à nos sentiments, d'un réel transcendant. Il s'agit au contraire d'un perfectionnement de la connaissance comme telle.

Il est vrai que, d'une certaine manière, il y a plus dans nos connaissances confuses que dans nos connaissances claires. A ce niveau d'immédiateté et de non-explicitation, concepts, expérience sensible, sont mêlées... Une sorte de vue plus globale entraîne souvent un sentiment correspondant très puissant car, saint Thomas l'a bien vu, quoique la connaissance précède l'amour, « on peut aimer parfaitement ce qu'on connaît imparfaitement » (Ia-IIae, q. 27, a. 2 ad 2um). Le sentiment de la vie accompagne souvent avec intensité nos conceptions confuses, et avec lui toutes ces connaturalités qui donnent à la connaissance au moins plus de saveur et une autre sorte d'évidence. Une décantation, un appauvrissement, sont la rançon de la conceptualisation qui devra être poussée jusqu'à une très grande perfection pour restituer à l'esprit cette impression de « totalité » dans la vue du réel en même temps que de contact immédiat avec lui.

Un concept clair est en effet toujours *'partiel*. Il représente tel ou tel aspect de la réalité, pas toujours le plus essentiel. Il y a des concepts génériques, d'autres qui sont spécifiques : les uns et les autres sont univoques. D'autres n'atteignent une réalité que par analogie avec une autre plus directement saisissable ; après quoi nous formons un concept analogue incomplètement abstrait de ses inférieurs. Tout être *complexe* prête à des représentations de lui-même assez diverses. C'est surtout quand il s'agit de concevoir des réalités simples mais supérieures que la chose est frappante. Bonté, vérité, intelligence, amour, sont diverses « vues » sur l'unique Réalité

divine. A plus forte raison en est-il ainsi dans les concepts où se révèle la vérité surnaturelle. Il y a toujours deux faces, de prime abord opposées dans un mystère révélé, ces fameux « deux bouts de la chaîne » dont parlait Bossuet et dont la conciliation n'apparaît pas à la raison. Il est évident que l'ordre dans lequel se présentent dans l'esprit humain ces concepts qui d'eux-mêmes ne s'appellent pas l'un l'autre, peut varier, entraîner des perspectives différentes quoique non exclusives l'une de l'autre et qu'une théologie parfaite intégrera¹. Dans le même domaine, il peut se faire aussi que deux analogies différentes aient servi toutes deux à Dieu pour nous faire concevoir une même réalité, comme celle de « Verbe mental » et celle de « Fils » pour nous faire concevoir la deuxième Personne de la Trinité ; mais loin qu'on puisse les considérer comme « équivalentes » et substituer l'une à l'autre, elles se complètent et s'éclairent mutuellement.

Saint Thomas dit que plus un être s'élève dans l'ordre de l'intelligence, moins nombreuses sont ses idées, parce qu'il a la puissance d'unifier ses objets de pensée ou plutôt de percevoir leur unité. C'est dire qu'en devenant plus parfaites, les idées perdent de leur partialité. Les natures intellectuelles qui nous sont supérieures voient les mêmes choses que nous² mais dans un ensemble plus vaste, avec toutes leurs références au tout dont elles sont les parties³. D'un homme à l'autre⁴ il y a aussi ces différences de perfection dans les concepts ! On comprend qu'elles ne soient pas des oppositions, des vues incompatibles ; que plusieurs conceptualisations non parfaites d'un réel complexe puissent exister ; qu'enfin il soit souvent bien difficile d'opposer contradictoirement sur un

i. Un exemple classique fera comprendre notre pensée. La foi nous enseigne l'unité absolue de Dieu et pourtant la Trinité des Personnes. On peut concevoir d'abord l'unité de Dieu et chercher à en déduire la non-impossibilité sous un certain aspect de la Trinité des Personnes, ou, au contraire, concevoir d'abord le Père, le Fils et le Saint-Esprit comme étant Dieu, et chercher à retrouver en ces trois Personnes l'unité de la Nature. Ces deux conceptualisations du donné révélé ne laissent échapper aucun aspect du mystère, sont également légitimes comme expression de la foi quoique non comme principe d'explication scientifique. Elles fonderont des théologies de la Trinité d'une inégale valeur explicative, d'une inégale cohérence, mais où les notions et conclusions de part et d'autre alléguées pourraient, de soi, et tout en apparaissant dans une autre perspective et avec une inégale précision, ne pas s'opposer ni s'exclure mutuellement (sans quoi bien sûr, elles ne pourraient en vraies ensemble). L'avantage de la coexistence de ces deux conceptualisations est justement de se contrôler et de s'enrichir mutuellement. L'une et l'autre sont pensables par le même esprit et, en définitive, intégrables dans une unique synthèse. On remarquera que dans l'exemple choisi, la différence de nos conceptualisations a son fondement dans la complexité du donné révélé lui-même.

T. Cf. la q. 60 a. 3. · Utrum superiores angeli intelligent per species magis univocales quam inferiores ? Respondetur affirmative et hoc per exemplum aliquantulum nobis perspicui potest. Sunt enim quidam qui veritatem intelligibilem capere non possunt nisi eis particulatim per singula explicetur ; et hoc ex debilitate intellectus contingit. Alii vero qui sunt fortioris intellectus, ex paucis multa capere possunt.

problème donné le jugement forme par un esprit humain à celui que forme un autre esprit humain, sans qu'il soit nécessaire de trouver entre leurs représentations une analogie [proprement dite.

F Nous n'avons parlé jusqu'à présent que de la limite inhérente | à toute conceptualisation, qui est celle de la *partialité*. Mais près souvent, c'est d'une sorte d'erreur, au moins virtuelle l et implicite, qu'il faudra parler. Lorsque j'attribue implicite- jment à tout un ensemble de réalités confusément perçues g telle définition qui m'a semblé représenter leur essence com- g mune, leur essence profonde, et qui en réalité ne les atteint ■ pas toutes, ma conceptualisation est faussée et prépare une l'erreur de jugementl. Mais il n'en résulte pas que tout concept i inadéquat à l'objet qu'il se proposait de définir, soit forcément ■ inapte à fonder des jugements vrais, ni que deux concepts g visant la même réalité confusément saisie par deux esprits ^ s'opposent entre eux contradictoirement comme le feraient ■ deux jugements par oui et par non sur le même objet. Si telle ■ conceptualisation est imparfaite pour n'avoir pas saisi ce ■ qui fait l'essence commune d'un groupe confusément rassemblé ■ de notions, ou pour n'avoir explicité qu'un aspect non essen- tiel, quoique commun peut-être, elle n'est pas à proprement ■ parler fausse. Elle est applicable peut-être à une partie des ■ notions que je voulais définir ou sous un certain aspect. On ■ peut se servir dans des jugements vrais de concepts imparfaits ■ dont toute la part de vérité est utilisée. C'est ce qui explique ma possibilité d'utiliser des concepts philosophiques imparfaits, ■ pour revenir, en raisonnant sur eux, à des vérités. L'utilisation fies concepts philosophiques en théologie illustre particuliè- rement ce fait. Là, en effet, le concept philosophique n'est Vraiment qu'au service d'une vérité de foi qui veut s'expliciter fille-même, et qui souvent redressera « in actu exercito » le Concept humain, l'utilisant selon ce qu'il a de vrai.

E J. Maritain a montré cela en détail à propos de saint Augustin, filais en soulignant que cette utilisation par le théologien fie concepts philosophiques imparfaits et en eux-mêmes firos d'erreurs, supposait que sa foi fût éclairée par les dons

kl. Il se peut que l'univocité que Scot attribue à l'être ne soit pas la même que elle que saint Thomas nie de l'être. Mais l'univocité de Scot n'est pas non plus Analogie de saint Thomas. Il faut que le concept de l'un ou de l'autre ait été mal Smé, puisqu'en présence des mêmes données d'unité et de diversité confusément Unties et perçues, ils ont abouti à des notions différentes. Et par suite eur conception de l'être aussi se met à différer puisque Scot le considère comme tnivoque et saint Thomas comme analogue. A quel moment précis et sur quel point hirs esprits commencent à se séparer, voilà qui est passionnant à découvrir.

du Saint-Esprit\ Ce qui est si manifestement vrai pour saint Augustin, on peut le dire très généralement pour tout cet âge de la pensée chrétienne qui est celui des Pères de l'Église, dont la mission propre de « bâtisseurs » et de défenseurs du dogme impliquait une assistance de l'Esprit-Saint, dont la méthode moins scientifique impliquait aussi plus de mélange entre la contemplation amoureuse et le « discursus » rationnel³, d

Il y a donc plus ou moins d'exactitude et de réussite dans nos « conceptualisations ». Supposons cependant que notre esprit n'ait pas réussi à se former un concept précis et exact de ce qu'il pensait confusément. Supposons une conceptualisation vraiment fautive en désaccord avec ce que j'avais confusément dans l'esprit. Cela arrive fort souvent qu'en voulant préciser je déforme. En pareil cas il n'est pas nécessaire que mon idée clairement définie abolisse le concept confusé qui lui était antérieur et qui présidait à son élaboration. -il

Que de fois on s'est arrêté à telle formule, à tel concept pour s'apercevoir ensuite qu'elle ne rendait pas compte non seulement de ce qui était mais même de ce que nous pensons en réalité. C'est donc que nous continuons bien des fois à penser confusément vrai, à travers des conceptualisations très peu adéquates à la réalité, et que, par là même, au moins quand nous les utilisons et les manions dans nos jugements, discussions et recherches, nous les redressons implicitement bien souvent et les entendons un peu autrement que nous ne les pensons quand nous les considérons en elles-mêmes. C'est ici qu'il faudrait invoquer Socrate et sa méthode. «

Là encore notre observation, que l'on pourrait nuancer l'infini, vaut très exactement dans le domaine de la théologie. La théologie est un effort d'analyse et d'explication des concepts révélés. Cette explication est soumise aux vicissitudes du travail rationnel de notre esprit. Mais, quelles que soient les conceptualisations plus ou moins heureuses auxquelles on aboutit, le concept révélé et défini par l'Église qui en est le point de départ demeure présent dans notre esprit. Et comiffi

J. Ci. *Degrés du Savoir*, chap. VII : La Sagesse augustinienne. Pour apurer le degré de vérité de la sagesse augustinienne, J. Maritain fait surtout allusion dans ce remarquable chapitre, à cette différenciation des « plans » et des « dimensions » du savoir, que nous soulignons plus loin.

2. Ceux qui, bien contrairement à nous, attribuent une imperfection de moindre sorte et peut-être plus grave aux concepts aristotéliciens qu'a utilisés saint Thomas devraient recourir à la même explication pour justifier leur concordance avec le dogme et même leur relative vérité. Mais on ne saurait enlever à ces concepts toute prise sur le réel, dire par exemple que la notion de substance ne répond guère à la *figmentum mentis* sans professer en même temps que l'utilisation qui en est faite en théologie est dénuée de toute vérité.

ton contenu intelligible déborde infiniment ce que nous pourrions en concevoir de plus précis, comme aussi la lumière qui lui est propre est celle de la foi, lumière infuse absolument transcendante à la lumière rationnelle de la raison et principe prochain de la contemplation infuse, le phénomène psychologique que nous avons signalé s'observe plus facilement encore : une mauvaise conceptualisation allant jusqu'à entraîner des jugements faux, qui ne détruit pas cependant la vérité que je perçois à l'état confus, obscur, par les concepts de foi. Une théologie fautive dans beaucoup de ses conclusions et de ses vues peut très bien coexister avec une foi objectivement identique à celle qui préside à une théologie entièrement vraie, cela rejoint ce que nous disions plus haut de la très imparfaite adhérence qui existe habituellement dans l'esprit humain.

Jusqu'à présent ces différences de conceptualisations du même objet se font au même niveau d'intelligibilité. Aussi en obtenons-nous ainsi des représentations complémentaires, plus ou moins claires et complètes du réel. Mais le mode abstraitif de notre connaissance cause en elle des différenciations plus profondes encore. La conceptualisation d'un même objet immédiat est en effet possible à plusieurs niveaux d'abstraction. Une même réalité objective peut donner lieu à plusieurs ordres de représentations, à plusieurs systèmes de conceptualisation, à plusieurs sciences ou types de savoir, le physicien qui considère l'être en tant que réalisé ou réalisable dans le sensible voit l'univers sous un autre jour que le mathématicien qui le considère en tant que soumis aux lois du nombre et de la quantité ou que le métaphysicien qui le considère, même en l'observant de fait dans le monde sensible, précisément en ce qu'il a de transcendant à la matière, à la quantité...

L'erreur sera de ramener tous les problèmes qu'on se pose à un système de conceptualisation familier. Un physicien, pour parler de réalités qui ne se dévoilent qu'à l'intelligence métaphysique, sera tenté de garder son langage expérimental. Le métaphysicien sera exposé à tout ramener à des concepts beaucoup trop généraux, et qui seront des réponses inadéquates à des questions posées par l'esprit sur un plan d'ab-

. Encore un exemple : il est difficile d'adhérer pleinement à la conception cajétanienne de la personnalité et de ne pas percevoir on même temps que celle de Scot d'impensable une vraie union hypostatique. Mais on peut très bien admettre même temps que la vue confuse (celle que l'un et l'autre a cherché à analyser) de ce qu'est l'unité personnelle du Christ est la même dans l'esprit du scotiste et dans celui du cajétanien.

straction inférieure. Telle proposition sera donc « vraie » si on la lit à tel « registre », dans tel « lexique » conceptuel. Selon le sens et, si l'on peut dire, le degré du mot « être », deux propositions, deux systèmes du monde apparemment divergents seront également vrais, mais à des plans différents. La portée même du mot « réalité » ne sera pas la même dans une science qui recherche la loi de faits observables et dans celle qui cherche l'essence même, la « quiddité » des choses. Cette différence se rencontre déjà à l'intérieur du même ordre d'abstraction. Entre la physique expérimentale ou « empiriologique » et la physique ontologique, la différence de type de savoir est assez manifeste pour que certains esprits aient tendance à réduire la seconde à la métaphysique, en réservant à la première le nom de « physique ». À ces deux types de savoir différents correspondent pour le même objet des systèmes de conceptualisation non contradictoires mais foncièrement différents : les mêmes mots recouvrent alors des notions différentes qui peuvent donner lieu à des définitions, des propositions disparates et qui paraissent s'exclure. Si diverses qu'elles soient, ces notions jouent cependant un rôle analogue. La « quiddité » du philosophe sera remplacée pour le physicien par la « possibilité d'observation », la « conditionnalité » substituera à la « causalité » proprement dite. Réduire à un concept philosophique de cause, des phénomènes observés et dont on cherche la loi et le conditionnement, paraît une pseudo-réponse, absolument inexistante. La « conceptualisation » d'un problème apparemment le même, celle de la « constitution intime » de la matière, sera tout à fait sur le plan empiriologique et sur le plan ontologique. Quoique l'idée même de « constitution de la matière » est différente sur les deux plans. Par contre, le physicien empiriologique subit facilement l'attraction des mathématiques, justement parce que la transposition des phénomènes observables en termes de quantité est possible. Le type de vérité auquel on parvient ainsi étant celui de la vérité mathématique et définissant plutôt comme une symbolisation du réel, il deviendra sur l'univers physique à des propositions qu'il faut savoir lire au registre voulu et qui, à ce registre, restent vraies.

N'insistons pas sur ces choses pourtant si importantes. J. Maritain a profondément et longuement développé dans les *Degrés du Savoir*. Elles sont capitales sur le plan de la philosophie de la nature et nous permettent de percevoir la permanence non seulement de la métaphysique mais même

de la philosophie naturelle du moyen âge, à travers la prodigieuse évolution de la physique sur le plan empiriologique et physico-mathématique. Les mêmes principes peuvent nous aider à percevoir la possibilité à l'égard du même donné révélé d'une différence très profonde de conceptualisation quand elle se fait sur le plan ontologique ou sur le plan moral ou mystique. Saint Thomas ne s'oppose pas à saint Jean de la Croix ou même à saint Augustin comme à Duns Scot.

La multiplicité des conceptualisations du réel se ramène d'ailleurs à l'unité. Toute extrapolation de concepts, du plan où ils sont élaborés et entendus, à un plan qui leur est étranger, entraîne des équivoques et des erreurs. Toute méconnaissance positive d'un plan du savoir implique une erreur sur la structure profonde et les possibilités de l'intelligence humaine. Enfin la métaphysique sur le plan purement naturel, la théologie spéculative sur le plan de la connaissance du donné révélé, ont le pouvoir de réfléchir sur tous les modes et degrés du savoir, et de constituer une synthèse d'ensemble de nos connaissances.

3. *Conceptualisation et formulation.*

▮ Quelque chose manque à tout ce que nous avons dit sur les facteurs de relativité de la vérité humaine. Nous n'avons pas abordé la question du langage. Et cependant nulle équivoque n'est plus importante à dissiper que celle de ces mots « expression », « langue philosophique », dont on ne sait pas toujours s'ils portent sur les concepts ou sur les mots. Il est trop clair qu'un concept est difficilement séparable du mot qui sert à le conserver dans l'esprit et à le transmettre au dehors, mais si la réalité déborde le concept, celui-ci du moins en est-il la représentation naturelle ; tandis que le mot n'est jamais l'un des signes conventionnels du concept. La vérité d'un mot est d'être adéquat à l'idée qu'il veut exprimer. Mais la fixité de sa valeur signifiante vient de l'usage et n'est tout à fait assurée que dans la vie pratique, grâce à sa perpétuelle confrontation avec les choses concrètes et avec les actes. Dès qu'il s'agit d'élever le mot à la signification des idées générales, la certaine fluctuation de la valeur signifiante, un certain arbitraire dans l'usage qu'on en fait demeurent possibles, mais que dire quand il s'agit de nommer ces concepts philo-

▮ Là encore, Jacques Maritain dans les *Degrés du Savoir* à propos de saint Augustin et de saint Jean de la Croix a donné des principes de solution trop négligés.

sophiques, formés lentement, difficilement, au prix de réflexions[^] et d'approfondissements ? Que dire quand il s'agit de désignée à autrui ce qu'on est peut-être le premier à avoir conçu bien clairement ? Qu'il y ait quelque chose de *relatif* dans la valeur du vocabulaire philosophique, c'est l'évidence même. Derrière les mots il faut toujours parvenir à l'idée. Un vocabulaire ne s'impose pas avec la nécessité de la vérité absolue. Si révélatrice que puisse être l'analyse des mots exprimant dans un langage donné quelque notion de philosophie spontanée, elle ne peut servir que de point de départ à l'explication d'un concept. Mais si le sens des mots dépend, d'une certaine manière de ce que le philosophe veut leur faire dire, il est fatal qu'il se produise à l'inverse un certain rejaillissement des mots dont dispose le philosophe en un temps et en un lieu déterminés sur sa propre pensée. Il est difficile d'user des mots caractéristique d'une philosophie donnée pour y exprimer des concepts différents de ceux qu'ils évoquent habituellement. Mais loin de nous l'idée que la pensée humaine serait *essentiellement* dépendante d'un langage essentiellement variable de siècle en siècle comme semble l'écrire le P. Le Blond : « Notre pensée s'exerce en composant et divisant les schèmes qu'imposent les divers langages et qui ne demeurent pas totalement extérieurs à la pensée elle-même » (l. c., p. 134). Bien au contraire, la pensée n'atteint le vrai que dans la mesure où elle sait ne se servir d'un langage que comme d'un instrument. L'impuissance des mots est son grand obstacle, celui que l'historien ne cesse de déceler, mais que le philosophe lui-même essaie d'abolir. Plus on a le sens de la relativité naturelle du langage, plus on estime nécessaire à la perfection de la pensée vers laquelle doit tendre l'esprit humain, d'établir un système de significatif absolument objectif et fixe, de procéder à une sorte de fixation conventionnelle du langage... C'est du moins ce qu'a fait l'Église

i. Le grand obstacle qu'est le « mot » pour l'idée, c'est ce pouvoir qu'il a de se substituer. Qui dira combien souvent les mots et les images se substituent aux concepts dans la pensée imparfaite ? C'est pourquoi on peut fort bien faire coexister dans son esprit des vérités confuses, des intuitions immédiates, avec des conceptions qui prétendent les nier mais qu'on ne « pense » pas vraiment parce qu'elles ne sont pensables. Mais il est malheureusement fréquent qu'on ne « pense » pas vraiment. Cette substitution des mots aux concepts peut d'ailleurs fort bien se produire là où ceux-ci seraient pleins de réalité. On raisonne alors sur des signes inerte vidés de leur contenu. C'est cette sorte d'algèbre, ce décrochage d'avec le réel où l'on confond trop souvent avec l'abstraction. Il y a alors abstraction, mais non plus du sensible, du particulier : il y a abstraction du réel. On peut aboutir de la sorte à des propositions matériellement vraies, mais non à cette *savueur de vérité* que donne le contact avec le réel. Quoi d'étonnant alors que des esprits accoutumés à ne travailler que des mots perdent ce « sens du vrai » qui leur éviterait tant d'erreurs d'incompréhensions; de méconnaissance du réel en des domaines nouveaux pour eux, tant de limitations arbitraires sur leur propre terrain ?

pour ses dogmes et ce qu'une théologie scientifique tendrait à réaliser.

Quel immense avantage en effet, que des conventions de langage bien précises pour parvenir à se comprendre ! Les mots tirés du langage commun sont alors doués d'un sens exactement déterminé ; ils peuvent évoquer dans tous les esprits le même concept. L'écueil est qu'on peut trop en jouer, raisonner sur eux, se dispenser de penser, de refaire le travail vital de conceptualisation et de saisie *-personnelle* du réel. Si philosopher est entrer en contact personnel et direct avec les vérités profondes dont on vit, ne pas avoir à se créer son langage est dangereux. Mais avoir à exprimer ce qu'on a vu, soi, dans un langage objectivement fixé et dont la valeur signifiante est donnée à l'avance, quelle exigence Supérieure ! Quelle victoire sur l'à-peu-près ! Mais la philosophie a perdu de son objectivité, de son universalisme, de sa prétention au définitif, à l'intemporel. Elle tend à devenir l'expression d'une manière personnelle — et qui veut garder ce cachet de la personnalité — de voir les réalités éternelles, b Le problème de l'expression verbale est beaucoup plus large que celui du vocabulaire. Dès qu'une pensée veut s'exprimer elle obéit aussitôt à certaines lois de l'expression, elle se construit dans un certain ordre, le plus favorable à l'expression • ad extra », à la communication à autrui. L'« ordre de la doctrine », la mise en forme verbale, l'enchaînement des idées Sont des contraintes qui obligent la pensée à se préciser, mais lui communiquent un certain air figé qui ne vient pas de sa Roi propre. Là, des variétés d'ordre, de méthode de l'exposition, de style interviendront. La même pensée pourra être exposée de bien des façons différentes, et qui ne sont pas sans retentir sur son ordre interne. La différence de formulation peut affecter la conceptualisation elle-même. Ici pourrait être étudiée la variété des genres littéraires et des styles. Mais il apparaît clairement que d'assez profondes différences dans la forme [donnée à la pensée n'en changeront pas le contenu intelligible Sinon, fatalement, dans des nuances, et qu'on peut réécrire Saint Thomas par exemple, sous une forme moins didactique, moins découpée, plus moderne, sans pour cela changer ses Concepts.

r 4. *Conceptualisation et systématisation.*

■«Tout ce que nous venons de dire de la vérité des jugements et des concepts se complique bien davantage si nous parlons

d'un corps organise d'idées, de jugements et de raisonnements; de cette construction rationnelle qu'on appelle système. Nous n'opposons pas ici « système » à « science ». Nous entendons le mot dans un sens générique qui enveloppe tout ensemble mental de connaissances en liaison les unes avec les autres, dépendantes surtout de quelques concepts fondamentaux. Nous n'avons d'ailleurs pas pu parler de conceptualisation, sans déjà faire entrevoir les constructions intérieures de ces ensembles mentaux qui peuvent aller jusqu'à vouloir reproduire la totalité du réel dans l'esprit humain et selon le mode humain. Mais la vérité d'un système de science ou de sagesse ne se mesure évidemment pas aussi simplement que celle d'un concept ou d'un jugement. Il suffit qu'une construction rationnelle ait la force de se soutenir dans un esprit, et dans une école, pour qu'on soit assuré de la vérité d'un grand nombre des propositions qu'il contient. Il est vrai, et cela est élémentaire, que cette vérité devra s'apprécier en fonction de la lumière propre du système. Les concepts qui y sont engagés ne peuvent être entendus dans leur vrai sens que s'ils sont considérés de l'intérieur du système. Chaque système philosophique a son langage fabriqué, ou du moins modelé; par ses concepts propres, influencé souvent par ceux-ci même là où il sert à exprimer des idées communes. Il est évident que les énoncés des uns et des autres sur les mêmes problèmes ne sont pas à opposer purement et simplement, mais à critiquer, à ramener à leur vrai sens. Bien entendu encore, le point de départ des divers systèmes est différent. Même lorsqu'il ne s'agit que d'une différence *in via inventionis*, il est rare qu'elle ne retentisse pas sur tout l'ensemble. ¶

Mais si l'auteur du système met au principe de son édifice ce qui, en réalité n'est qu'un aspect secondaire, en cela il se trompe; beaucoup de vérités lui restent cependant permises et certaines, *per accidens*, lui apparaîtront comme avec plus de force. Les méthodes aussi peuvent différer, et avec elle les conceptions qu'on se fait de l'esprit humain, de la science de la sagesse. Que ces conceptions soient fausses (et si l'on détaille leur contenu, car ces conceptions sont complexes tout ne sera pas faux en elles) cela ne frappe pas d'invalidité tout ce qui apparaît sous leur empire. Si je nie, par exemple la valeur de l'intelligence, si je me fie en conséquence surtout à un instinct du cœur, je n'en userai pas moins, bien souvent, *in actu exercito*, de mon esprit comme s'il atteignait le réel, et je découvrirai des quantités de choses extrêmement justes/

Si je limite la pensée humaine à des objets empiriquement observables, ma vue du monde sera fausse par ce qu'elle nie, mais je pourrai être amené par là à un grand perfectionnement de ma faculté d'observation.

Qu'à ces multiples causes de différenciation viennent s'ajouter des différences d'éclairage, c'est-à-dire d'objet formel, nous serons en face de « positions », devant le réel, dont l'erreur principale serait de s'exclure mutuellement, de comporter la négation de vérités mal comprises parce que vues sous un jour étranger. Une vue dite « scientifique » (au sens moderne) du monde est souvent simplement une vue du monde où manque l'éclairage philosophique et où la seule part d'erreur vient de négations. Autrement dit, il y a du vrai dans tous les grands systèmes et nous nous excusons d'écrire une telle banalité, encore que ce soit quelque chose d'avoir compris d'où vient que cela soit possible. Mais, cela dit, il faut en venir à parler formellement non des vérités contenues dans un système, mais de *la vérité du système comme tel*, de l'adéquation de cette construction mentale, « une », caractérisée, bien distincte de toute autre, avec le réel qu'elle prétend rendre intelligible. En ce sens bien précis, un système sera vrai si ses principes fondamentaux sont vrais, s'ils sont vraiment premiers, si la conceptualisation impliquée dans ces principes est parfaite, claire, formelle, c'est-à-dire allant à l'essence même de la chose, enfin si la méthode est bonne, répondant à la vraie nature de l'esprit et de ses démarches. Il faut ajouter que pour rester entièrement vrai un système doit rester « ouvert », disponible à tout le réel, toujours prêt à se critiquer et à se reconstruire lui-même. Un système a toujours tendance à prétendre à la totalité qui est d'ailleurs bien sa visée essentielle. Ce n'est pas une erreur que de ne pas *tout* embrasser, c'en est une que de juger que « tout » est là, que le tout de la réalité a été capté. L'esprit a toujours tendance à nier ce qui ne trouve pas de place dans la synthèse fermée qu'il s'est faite. Tout esprit humain qui se ferme sur ce qu'il a conçu, à plus forte raison sur ce qu'il a appris, fausse par là même la vérité qu'il possède. Un système doit toujours dans l'affirmation qu'il fait de lui-même tenir compte de cette part de réel qu'il n'a pas encore assimilée et qui pourrait devenir principe et ferment à son tour. C'est pourquoi le plus vrai doit se garder du danger qui le menace par le fait même qu'il est un système : ce serait de juger de toutes les propositions qui lui sont faites par leur correspondance avec l'ensemble du sys-

tome plutôt que par leurs principes propres, et bientôt sans cloute de n'avoir plus d'esprit de recherche mais d'être un exposé de la vérité acquise. A supposer que cette méthode préserve de bien des erreurs, elle risque de donner pour objet à l'esprit le système lui-même et sa cohérence plus que la réalité. A ne plus connaître d'autres problèmes que ceux dont le système est né, on risque de s'appuyer et de s'immobiliser sur ce qu'il a précisément de contingent et d'accidentel, d'historiquement conditionné, sur ce qui a conditionné son devenir. Ce n'est pas un paradoxe de dire que la « vérité » et la « vie » d'un système comme tel, ne peuvent aller qu'en-semble. Mais, ayant ainsi défini les conditions de vérité d'un système comme tel, il est évident qu'en face d'un même objet et sur le même plan de savoir, un seul système vrai est possible, et c'est à le rechercher que travaille l'esprit humain à travers ses multiples essais de synthèse que le temps ne dévore que parce qu'ils n'avaient pas encore atteint leur but, tout en y conduisant, et souvent par le chemin même de l'erreur. Le mot de « système » ne convient plus d'ailleurs à cette construction mentale idéale et dont la possibilité objective suffit à justifier toutes les insatisfactions et les recherches, qui serait le système vrai. Ce mot tout générique et qui exprime surtout la cohérence interne d'un ensemble mental vaut aussi bien pour le vrai, pour l'hypothétique, pour le faux. Un système digne de ce nom est une tentative de science. S'il se dit et s'affirme vrai, il se déclare en même temps comme l'expression « scientifique » du réel. **J**

Nous l'avons vu, il n'y a aucune raison pour qu'à cet égard-f il n'en soit pas de même en théologie et en métaphysique/ La disproportion de l'esprit humain avec son objet en théologi crée une infinie distance entre celui-ci et la représentation qu peut s'en faire, fait appel par là à une connaissance supra-, conceptuelle par le pur et direct moyen de la foi, mais ne justifierait la multiplicité des théologies que si l'esprit humain) n'était pas spécifiquement un ou si les vérités divines n'avaient pas été révélées en concepts humains. **L**

Mais l'esprit humain est ainsi fait que l'essentiel lui-même est partiel. Aucun système étant son œuvre ne peut être, d' fait, sans erreur, sans lacunes. Aucun système concrètement existant dans l'esprit d'un homme qui n'en porte la marque individuelle et qui ne perde en lui la pure nature de science parfaite. Quoique toutes les vérités puissent trouver place dans le système vrai, il est souvent nécessaire que certaine

apparaissent à la lumière d'autres conceptualisations et d'autres méthodes. C'est pourquoi, à côte de la Science, et tant que celle-ci n'atteint pas son état d'achèvement suprême, doivent subsister des systèmes qui l'obligent perpétuellement à se vérifier, à se réviser, à se compléter.

5. *Mentalités.*

Restent d'ailleurs au sein de la même science, outre les possibilités de diversités d'attitudes de l'esprit dont nous avons parlé, les infinies variations qui proviennent des différences individuelles des esprits. Un esprit ne peut entièrement recopier un autre esprit que s'il n'est pas de lui-même en contact avec le réel. Or, jamais ne seront, de fait, embrassés par le même homme tous les aspects du réel dans leur ordre propre, sans aucun choix personnel, sans aucun ordre de préférence, sans aucun retentissement de ce qui, en lui, individue l'intelligence. Les problèmes qu'on se pose, l'intérêt qu'on y porte, les connaissances de base dont on part, les influences qu'on subit, tout cela détermine l'orientation de l'intelligence qui ne peut tenter de dépasser cet ordre de facteurs en eux-mêmes contingents qu'après s'y être soumise. « *Omnis cognitio humana a sensu* ». Les essences éternelles ne sont atteintes par l'homme qu'à travers ce qui passe et change et par une activité mentale fortement engagée dans le temps. Tout ce qui vient de l'individuel dans la pensée humaine n'est qu'un revêtement accidentel. Mais il est essentiel à cette pensée d'avoir ce revêtement et de le voir évoluer. C'est ce que nous devons considérer de plus près en étudiant bien sommairement ce que nous pouvons appeler la « mentalité » du penseur.

Nous serions en effet trop incomplets si, nous étant attachés à situer les différents concepts dont sont formés nos jugements dans le contexte des grands systèmes d'idées où ils trouvent leur sens, nous ne replaçons pas ces systèmes eux-mêmes dans ce contexte plus large encore, mais aussi plus vague, plus indéfinissable : une « *mentalité* ». La mentalité d'un penseur, en tant que distincte de son système de pensée, c'est tout ce qu'il a dans l'esprit à l'état non scientifique, qui constitue l'atmosphère et en même temps le présupposé de son effort intellectuel. Elle comprend des jugements non critiqués, non scientifiques, ou même erronés, des appréciations et jugements de valeur, un sens de la vie, une *attitude* à l'égard de Dieu,

du monde, de l'homme, une spiritualité. Toute métaphysique nouvelle prend naissance dans une mentalité qu'elle concourt parfois à transformer en se développant, mais lentement.

Et d'ailleurs beaucoup des idées dans lesquelles on pourrait essayer (chose si difficile !) de formuler une mentalité, sont acceptées toutes faites, introduites sans critique, parce qu'admises par tous, dans un système par ailleurs fort appliqué à rendre raison de ses principes propres. La « mentalité » ne se définira d'ailleurs jamais entièrement par un ensemble d'idées, mais plutôt par des manières de sentir, d'évaluer, de voir et à *imaginer* le monde, qu'ont déterminées les mœurs, l'exemple, les institutions, les débris peut-être de systèmes idéologiques écroulés mais longtemps régnants.

Pour comprendre ce que nous voulons entendre ici par « mentalité », il faut se souvenir de ce que nous disions des rapports de l'individu avec sa race, sa catégorie sociale, son milieu. Nous en revenons toujours à cette condition de l'homme *individué* par son lien avec le corps et par là *multiplié, engendré*, aspirant à la complétude de sa nature par l'union à son semblable, la fondation de la famille, la vie en société. L'esprit humain ne pense jamais *seul*. Dans sa vie de pensée il est *dépendant*. Il n'est pas seul en face de l'objet. Il y a déjà des *parti-pris* qui le déterminent, qui sont subis ou hérités, dont on ne peut même pas dire toujours qu'ils sont de l'ordre dit *vrai* ou du faux.

Si juste, si vraie que soit une idée, si cohérent et substantiellement adéquat au réel que soit un système, il est impossible que des références à la « mentalité » dans lequel il est pensé, ne viennent pas s'ajouter au pur donné conceptuel en l'affecter d'une certaine relativité.

La « mentalité » varie lors même que bien des conceptions restent valables. Il est impossible que chaque penseur, chaque époque, n'ait pas la sienne, encore que l'attitude proprement scientifique de l'esprit cherche à s'en libérer au moins en prenant conscience. Mais si cette « mentalité » en cela même qu'elle a de passager affectait l'essence, le « spécifique » d'une pensée scientifique, celle-ci, n'ayant pas atteint l'éternel du nécessaire, ne serait pas vraie. Une pensée vraie n'est affectée qu'accidentellement par cette relativité, par ces rapports au contexte mental. En elle l'invariant peut être séparé du variable de la même manière dont, par l'esprit, on peut séparer l'essentiel et le nécessaire des notes individualités.

En tous cas, un esprit dont la « mentalité » diffère de celle

d'un penseur d'autrefois, quand il pense le *même* système, quand il a les *mêmes* idées, doit les dépouiller de ces références ou, s'il ne sait pas le faire, butant sur ce revêtement, pourtant accidentel, se rend incapable même de saisir la réalité objective que les anciens saisissaient, et à plus forte raison, d'y adhérer.

6. *La vérité et l'histoire.*

Ce serait le rôle de l'histoire de nous aider à discerner le variable, le relatif, de ce qui est essentiel et permanent et de nous préserver peut-être de succomber nous-mêmes à l'influence de notre temps. Car nous sommes bien loin de méconnaître la nécessité de l'histoire dans la recherche de la vérité.

Cependant, évitons là aussi une étrange confusion dans laquelle on demeure si souvent quand on parle des rapports de la vérité et de l'histoire. On dit : il faudrait faire entrer le facteur « histoire », le facteur « temps » dans notre conception de la vérité humaine. Pour Hegel on sait ce que cela veut dire : la vérité est en devenir, comme la réalité elle-même qui est idée. Mais pour nous, un seul sens est acceptable. Il y a une histoire de la pensée humaine, une histoire de la vérité telle que l'a vue l'homme. Mais il y a une vérité intemporelle identique à elle-même qui est l'objet spécificateur de la sagesse humaine.

La vérité telle que l'a vue un penseur, fût-ce saint Augustin, fût-ce saint Thomas, dépend de l'histoire, du temps, de tout ce qui a conditionné son acte de pensée, de ses limites propres. Mais l'objet dernier de notre sagesse n'est pas l'augustinisme de saint Augustin, le thomisme de saint Thomas, ou l'esprit de quelque penseur que ce soit ; c'est la vérité elle-même que mon propre esprit doit penser, à l'aide de ceux qui l'ont contemplée avant lui, en évitant leurs erreurs, en dépassant leurs limites, en essayant de voir lui-même ce qu'ils ont vu.

Peut-on accorder davantage au facteur « temps » ? Peut-on penser (pie la durée de l'humanité, non plus que celle de l'individu, n'est pas seulement une succession d'instant, mais plutôt un engendrement d'instant les uns par les autres ? Le « temps » serait alors « orienté ». L'espèce humaine, non certes d'une manière continue, non sans éclipses, retours en arrière, impasses, essais infructueux, subirait un processus de *développement*. L'esprit humain, à cause de son incarnation dans la matière individuelle et multiple, atteindrait progressivement sa maturation et son état d'adaptation à son objet, Son aptitude à voir la vérité. L'homme monterait vers plus

d'esprit, vers plus de vérité, selon une certaine loi, selon une dialectique dont la connaissance servirait à mieux comprendre la pensée de tel ou tel moment de cette évolution. Mais cela ne voudrait pas dire, puisque sa nature ne changerait pas, ni par suite sa manière de connaître le réel et de s'y ajuster/ qu'il y aurait une sorte d'analogie entre les visions successives que l'humanité se ferait du monde. Il y aurait seulement élimination progressive d'erreurs, développement des principes, acquisition de vérités nouvelles peut-être essentielles et qui pourraient manquer aux bases même de l'édifice. Mais si nous gardons le conditionnel c'est que les faits ne semblent pas donner raison à cette manière d'interpréter l'histoire de l'esprit humain, et aucun a priori ne pourrait contraindre à donner au *nouveau* plus de valeur de vérité. C'est déjà beaucoup que la nouveauté de la découverte donne davantage, à la pensée le sentiment de la vie. ^{*4}

Pourquoi ne pas voir en tout cas que certaines époques sont privilégiées, que certains hommes sont prédestinés à voir se réaliser en eux les « moments décisifs » de l'évolution humaine ? Les autres, en ce qu'ils apportent de neuf, ne sont que de leur époque. Les grands dépassent leur époque, découvrent du nécessaire et de l'éternel, sont les vrais maîtres. Et une fois que l'essentiel est atteint, en quelque domaine que ce soit l'éternel l'est aussi par le fait même.

IV. — Saint Thomas et la théologie unique.

Comme on le voit, nous sommes d'accord avec le P. Blond, comme avec tout le monde sans doute, pour admettre qu'on peut trouver la vérité dans des systèmes de pensée et de langage fort différents, et que, de fait, il y a dans toute pensée humaine concrète, des facteurs de « relativité », de « variables ». Mais nous ne l'expliquons nullement par le caractère nécessairement analogique de nos diverses représentations du réel, d'abord parce que nous retrouvons ces mêmes facteurs de variabilité dans des domaines où les représentations sont univoques ; ensuite parce que, là même où le réel déborde infiniment l'objet propre de l'esprit humain, l'unité de celui-ci réduit à l'unité la sorte d'analogie par laquelle il connaît l'infini. Là où des concepts diffèrent non seulement par leur

i. Il serait peut-être plus exact de dire avec M. Brébier (*La Philosophie du passé*) qu'à travers tant de grands changements, les attitudes fondamentales de l'esprit humain demeurent constantes et peu nombreuses.

Les références à un système de pensée caduc, c'est-à-dire reconnu faux, on a une mentalité dépassée, mais par leur contenu essentiel lui-même, nous ne disons plus que c'est la même vérité, même quand on garde les mêmes mots. Nous ne pensons pas que plusieurs systèmes dont les bases métaphysiques se contredisent, puissent s'équivaloir comme expression du réel. Nous pensons que la tâche de l'esprit humain est de tendre à l'unification du savoir. L'effort de synthèse générale de toute connaissance, d'une vue totale et unique du monde à partir de la foi n'est pas une tendance rationaliste, mais une affirmation de l'unité de l'esprit humain en face de la vérité, même divine, et de la valeur objective de sa prise, si partielle fût-elle, sur le réel, une aspiration vers la *sagesse*.

" Dirons-nous maintenant que cette théologie unique existe, et que notre seule rôle est de comprendre saint Thomas et de le répéter? S'il en était ainsi, nous serions impardonnables en effet de ne pas consacrer nos forces à une exégèse de sa pensée, munie de toutes les ressources de l'histoire. Or, si capital que nous paraisse ce travail qui suffirait à absorber des équipes, combien désirées, de spécialistes, nous estimons nécessaire aussi de continuer à contempler le réel à sa suite. Saint Thomas l'a évidemment, ni tout dit, ni tout vu. Il n'a pas creusé ni appliqué chacun de ses principes. Il a intégré dans sa synthèse des connaissances historiques et scientifiques fausses qui ont fortement influencé plusieurs de ses conceptions philosophiques. Il avait dans son esprit, non critiquées, non dépendantes de sa métaphysique propre, beaucoup des vues de son époque. Il a prêté une moindre attention à des valeurs qui maintenant nous paraissent de tout premier plan. Il a ignoré des quantités de choses qui lui auraient inspiré de grandes vues métaphysiques et d'admirables explications théologiques. Il a eu un but déterminé, celui du professeur, qui infléchit un peu même celui du savant ; il a un langage Admirable d'ailleurs, puisqu'il dit exactement ce qu'il veut dire, mais qu'on peut singulièrement enrichir, un tempérament Spirituel merveilleusement propice à l'œuvre du savant, mais trop était celui de sa sainteté propre. Enfin, s'il était permis à un mortel de vivre des siècles dans la pleine force de la maturité et dans la toute vive curiosité innovatrice de la jeunesse, il est trop clair qu'il n'aurait cessé de progresser, d'attirer à lui pour s'en agrandir tout ce que d'autres esprits auraient senti et trouvé de vérité. Mais saint Thomas n'est qu'un homme : quelques années de pensée après douze siècles de

S

\$

christianisme, et combien de civilisation? Il a cependant inieujj compris que personne avant lui des vérités essentielles, l premières, les plus fondamentales et il a su tout bâtir sur elle^j dans une synthèse d'autant plus ouverte à toute vérité quoi plus dépendante d'une métaphysique, c'est-à-dire des principi de toutes choses. Quelque chose de très nouveau et de très capital a commencé avec lui dans le christianisme. En lui q par lui, la pensée chrétienne a réussi sa synthèse avec l j philosophie de la pure raison, telle qu'elle apparaît en Aristotg Comment ceux qui ne croient pas à la vérité de cette philg sophie, ceux qui ne croient pas que jusque-là la théolo manquait de son instrument rationnel parfait, pourraient-i attacher à saint Thomas l'importance que nous lui attachon^J Nous sentons combien dure à la pensée moderne est l'aflijç mation que cette philosophie est vraie, capable par suite progresser, de s'étendre, de s'assimiler tout ce qui est vrai en restant cependant elle-même à cause de la permanent; des principes qui la définissent. Si elle est vraie, que de cho sont fausses ! Oui, même des thèses permises et enseigné^ dans l'Église. Mais l'Églisc n'impose un avis que sur ce qu est de foi ou très immédiatement connexe avec la foi. Her reusement ! car qui serait orthodoxe ? « La justice et la vérit sont deux pointes si subtiles que nos instruments sont tro mousses pour y toucher exactement. S'ils y arrivent, ils ç écachent la pointe et appuient tout autour, plus sur le fau que sur le vrai »\

Ce que saint Thomas a fait d'Aristote on ne pourrait le faû d'une philosophie essentiellement contraire à ce que sai Thomas avait assumé d'Aristote, qu'en niant saint Thom Là est l'équivoque de ceux qui parlent d'imiter saint Thoni en baptisant Hegel ou Bergson, Kierkegaard ou Marx. (saint Thomas n'a pas entendu donner du christianisme ur expression provisoire valable pour un temps où l'on croy: qu'Aristote était vrai : il entendait donner une express^ rationnelle objectivement et toujours vraie d'un ensembl__ dogmatique proposé à l'intelligence essentiellement immua.^M des hommes 1.

1. Pascal, *Pensées* (Brunschvicg, n° 82).

2. Dans son article déjà cité de la *Nouvelle Revue Théologique* le P. Danié J distingue une fois de plus, la pensée chrétienne et ses exigences essentielles des diver Ci philosophies dans lesquelles elle peut s'incarner. Penser comme nous le faisons qip seule philosophie est vraie ne nous empêche aucunement d'admettre nous a que le christianisme contienne en lui-même des exigences philosophiques im rieuses qui risquent de faire sauter les cadres de tous les systèmes purement ration Ces exigences, telles que les décrit le P. Daniélou, font certainement éclater l'ariit

h En quoi cette position est-elle *anti-historique* ? N'y a-t-il pas des moments décisifs dans l'histoire de l'esprit, et ce qui se fait dans le temps est-il forcément toujours périssable ? N'y a-t-il pas des découvertes dont tout dépend dans l'histoire de l'humanité ? Ne sont-elles pas préparées par une évolution souvent lente qui soudain, sous un choc, fait naître une forme nouvelle et plus parfaite ? Pour aller plus au fond, l'Église avait-elle pas besoin d'une théologie pour la sauvegarde et la fructification de sa foi ? Et par suite n'était-il pas nécessaire qu'elle se trouvât sa philosophie ? On ne doit pas s'étonner par conséquent que l'Esprit-Saint ait mené l'évolution de la pensée chrétienne jusqu'à un point où se rencontrassent la Foi des Pères avec des principes philosophiques à jamais vrais.

• Pourquoi nommer d'ailleurs tel ou tel Père, et saint Thomas d'Aristote ? Ce sont ces hommes qui, de fait, ont trouvé ou décisivement exprimé telle ou telle vérité, y apportant leur apport. Mais qui pense à l'inventeur de la charrue ? La charrue feurtant existe et elle est devenue une machine perfectionnée dont le principe n'a pas changé. Certaines idées, certaines méthodes sont des inventions plus précieuses que la charrue ou que tout autre outil. Et je sais bien aussi qu'Aristote et toute la pensée grecque elle-même semblent représenter une partie bien partielle de l'esprit humain sur les choses quand on compare au monde de la pensée hindoue ou même à celui, devenu si différent d'eux, de la pensée moderne. Ce n'est pas pour rien cependant que la Vérité divine s'est révélée et d'abord enseignée dans des concepts hébraïques et grecs. Sans doute étaient-ils aptes à cela et préparés par le Verbe qui illumine tout homme venant en ce monde. Sans doute surtout ont-ils été pliés et rectifiés, rendus à plus de vérité par cette Vérité divine qui avait à s'exprimer en eux. Platon et Aristote sont ses maîtres, mais combien transformés par la Foi qui a trouvé dans eux les concepts dont elle avait besoin pour s'exprimer humainement !

En quoi donc aussi, cette position serait-elle *insuffisamment théologique* ? Nous avons assez dit que des systèmes à la base desquels se trouvait quelque erreur, quelque lacune primor-

diaire historique en ce qu'il avait de fixe et de fermé, mais aussi bien le génie de saint Thomas a été d'y faire pleinement et explicitement droit sans perdre le bénéfice des richesses positives de la sagesse grecque. C'est vrai que son Dieu est à la fois totalement indépendant et par là même accessible à la créature sans confusion possible. Celle ; que le sens de l'événement et de l'évolution vers un but a pénétré dans sa vie du monde ; qu'il donne une place centrale à la personne humaine dans un univers qui nous savons aujourd'hui démesuré. C'est pourquoi nous parlons avec saint Thomas d'une rencontre de la philosophie chrétienne avec celle d'Aristote.

diale, quelque confusion entre l'accessoire et l'essentiel, pouvaient contenir encore beaucoup de vérités. A combien plus forte raison est-ce vrai des systèmes chrétiens ? A combien plus forte raison encore de la pensée des Pères dont la philosophie et la méthode peut-être étaient incertaines, mais en qui vivait la tradition, dont l'inspiration première venait de l'Écriture, que l'Esprit-Saint éclairait ? Que l'introduction de leurs grands thèmes doctrinaux paraisse faire quelquefois craquer les cadres thomistes, cela prouve simplement qu'il faut souvent approfondir pour intégrer, et ne pas confondre non plus ce qu'a explicitement pensé saint Thomas avec ce qu'il permet de penser, les limites qu'apporte nécessairement son individualité à la fécondité de sa pensée avec les limites inscrites dans les possibilités internes et l'essence de cette pensée.

Bien souvent d'ailleurs, en bien des points, le P. Le Blond a raison de le dire, et nous avons eu soin d'en analyser les raisons, les oppositions sont moins réelles que verbales, non parce que les concepts seraient équivalents ou analogues entre eux, mais parce que sous des mots différents la même idée se cache, si on sait les entendre dans la lumière générale du système. Il est trop évident que l'esprit humain, placé malgré lui en face des problèmes éternels, se forme spontanément des concepts qui ne commencent à différer d'un système à l'autre qu'au plus haut degré d'explicitation, ou par les relations qu'on leur fait soutenir, aux dépens souvent de l'intuition première, avec l'ensemble. Il n'est pas toujours impossible de traduire une philosophie dans le langage d'une autre philosophie, encore qu'il vaille mieux le faire dans le langage courant de la culture que d'emprunter les mots techniques d'une philosophie essentiellement contraire. Il est en tous cas nécessaire de traduire dans notre propre langage philosophique beaucoup de valeurs et de réalités qui ont été aperçues par des penseurs étrangers à nous. Il n'est pas du tout paradoxal de dire que le résultat de cette « transposition » risque d'être plus fécond entre systèmes entièrement étrangers l'un à l'autre, qui ne sont pas nés d'une opposition mutuelles sur un donné commun.

Cependant, pour les raisons que nous avons dites, l'abandon pur et simple du langage scolastique et même de son plus essentiel procédé d'exposition serait pour la philosophie chrétienne la perte d'une de ses grandes forces. Il faudrait seulement l'enrichir incessamment de tout ce qui est devenu commun et classique dans la philosophie moderne dont, beaucoup

de mots sont susceptibles de trouver un sens fixe dans l'ensemble de la synthèse thomiste élargie qui s'impose.

Cette position ne pèche pas non plus par *rationalisme* ou excès d'intellectualisme. En donnant comme but au penseur chrétien la construction jamais achevée mais déjà solidement établie par saint Thomas sur ses bases, d'une philosophie et d'une théologie unique et catholique, nous professons par là même le caractère scientifique de la théologie. Mais, ceci dit, la théologie scientifique n'est pas la seule théologie. Elle est la plus parfaite dans l'ordre de la connaissance pure. Mais elle n'est pas le seul moyen de connaissance offert à l'âme chrétienne et la pure connaissance n'est pas le tout de l'homme. La connaissance savoureuse du texte révélé sous l'action des dons du Saint-Esprit est un contact plus direct avec Dieu, une nourriture plus directe de la foi. Davantage encore la contemplation mystique de Dieu présent dans l'âme. Nous aussi nous pensons que « la Parole de Dieu en sa plénitude unique et définitive, c'est le Verbe fait chair », mais de l'atteindre et de l'êtreindre comme telle, ce n'est plus de la théologie scientifique, c'est son au-delà. Au-dessus d'ailleurs de toute connaissance est la charité, non seulement pour sa valeur morale, mais encore pour l'union qu'elle réalise avec Dieu. A Dieu ne plaise qu'il n'y ait dans l'Église que des théologiens, et qu'aucun de nous se borne à être théologien !

La théologie conceptuelle peut aussi être moins scientifique, se faisant apologétique, « kérygmaticque », s'adapter aux besoins, aux possibilités, et autant que cela est possible sans mentir, aux manières de penser de ceux qu'il s'agit de sauver, de nourrir du pain de la vérité. Sur le plan purement rationnel, il en est de même. La philosophie objective, réaliste, de structure scientifique, ne supprime pas, au contraire elle libère d'une certaine manière, la philosophie plus engagée dans la vie et dans l'expérience, le témoignage des expériences métaphysiques, les analyses qui se gardent de dépouiller leur objet de son existence et de tout ce que celle-ci apporte de frémissant, de personnel, d'impossible à universaliser. Il n'est pas de grande métaphysique qui de fait, ne soit née et n'ait été entretenue par une expérience spirituelle. Il est bon que certains esprits se refusent pour leur compte à l'en dégager. Il faut aussi qu'il y ait des poètes pour retrouver par leur voie propre une vérité qui n'est pas que vérité. « Noli impedire musicam », est-il dit au sage. Mais que toutes ces formes de

la vie de l'esprit ne visent pas à remplacer une métaphysique et une théologie dont la négation impliquerait une position, à l'égard de l'intelligence et de l'être, bien peu compatible avec la possibilité de dogmes fixes et permanents.

En quoi enfin cette position serait-elle *anti-missionnaire* ? Certes, c'est un grand problème que d'« incarner » la pensée chrétienne dans des cultures entièrement différentes de la culture latine. Mais c'est un grand problème déjà de dégager ces cultures de ce qui, en elles, s'oppose au christianisme. Même alors, même sous le pur empire de la foi, une raison hindoue sans doute serait inapte, dans son état actuel, à s'assimiler la théologie scolastique. Sans doute penserait-elle à sa manière sa foi nouvelle, sans doute introduirait-elle les conceptions philosophiques chrétiennes fondamentales dans des structures mentales qui lui seraient propres, dans un vocabulaire chargé de références à une mentalité bien différente de la nôtre. Il est à penser que tout ne serait pas vrai, ni complet, ni précis dans cette théologie, encore que rien n'empêcherait la foi dans les dogmes, jusqu'au jour où, à force de progresser et peut-être de se confronter avec la théologie latine, à force d'obliger celle-ci à s'approfondir, à se refaire peut-être en certains points, à s'enrichir de tout cet apport nouveau, elle atteindrait elle aussi, un âge plus parfait, l'âge scientifique.

Ce que tout catholique doit croire de la permanence et de l'unité des formules dogmatiques à travers les diverses cultures, nous l'affirmons par une conséquence nécessaire de la science théologique, avec cette différence que celle-ci est encore inachevée et qu'elle n'est pas nécessaire pour le salut. Qu'on nous permette ici de citer ce que nous disions dans notre étude sur l'Apostolat missionnaire : « Le fait que la vérité absolue de la foi ait pu s'exprimer dans les concepts de substance et de personne, montre que ces concepts, dans le sens où ils sont entendus par la définition de l'Église, sont certainement très vrais pour tout homme et assimilables par toute culture. Mais si l'Église venait par exemple à s'enraciner dans l'Inde et voulait et pouvait exprimer sa foi dans des concepts familiers aux hindous, c'est que ces concepts seraient vrais et assimilables à leur tour, avec plus ou moins d'effort, par la pensée latine. D'ailleurs la philosophie occidentale a été bien plus profondément transformée par la foi chrétienne que celle-ci n'a été conditionnée par la philosophie occidentale. Et de même la foi chrétienne transformerait-elle profond

dément la philosophie orientale. *Elle serait un facteur d'unité* ■ *pour l'esprit humain* qui livré à lui-même ne trouve pas dans l'unité de sa structure une force suffisante pour dominer les mille éléments dans lesquels, de fait, s'exerce l'intelligence humaine ^{al} et pour parvenir ainsi à la plénitude de vérité humaine à laquelle il aspire.

Faudra-t-il dire enfin qu'en *s'élargissant ainsi notre position* cesse d'être thomiste ? Il suffit de rappeler ces concepts fondamentaux dont nous disions qu'ils sont essentiels et permanents pour nous rendre compte que la pensée thomiste, si enrichie qu'elle puisse être par tous les apports étrangers, ou par des observations et réflexions nouvelles, se reconstruira toujours (organiquement à partir d'eux, gardant dans un contexte mental peut-être bien remanié ce qui fait sa caractéristique parmi les philosophies et théologies qu'a connues l'histoire : réalisme de la connaissance, conception de la science, structure i de l'être, notions d'objet, de nature, doctrine de l'acte et de i la puissance, de la causalité, anthropologie, rapports de la ' connaissance et de l'amour, en un mot tout ce qui fonde une logique, une métaphysique, une psychologie, une morale, ; et enfin principes et méthodes qui permettent d'user de tout l cela en théologie. C'est d'ailleurs pour cela que la meilleure l initiation à la science théologique consiste dans l'étude directe, l littérale, approfondie, de l'œuvre même de saint Thomas, (dans laquelle apparaissent en pleine lumière et mis en œuvre l ces principes fondamentaux qui demeurent un tel levain pour celui qui a su s'en pénétrer. Là est tout le sens de la place que lui a donnée l'Église. Il est le Maître de la science théologique.

V. Conclusion.

La prétention à l'unité et à l'universalité qu'implique la forme scientifique de la théologie de saint Thomas est d'ailleurs un besoin naturel de l'esprit.

Une attitude d'extrême tolérance et de libéralisme théologique ne saurait être que provisoire. Déjà on voit poindre une prétention autrement positive. Déjà à saint Thomas, plus ou moins consciemment, on veut faire succéder autre chose, une autre vue du monde inspirée par la science moderne, par les sentiments des hommes d'aujourd'hui, une autre philosophie et, par suite, une autre théologie. Ce que saint Thomas a fait pour la philosophie de l'être, pourquoi ne pas

x. *Revue Thomiste*, 1946, 3-4, pp. 582-583.

le faire pour la philosophie de l'évolution : repenser le christianisme à la lumière de la science nouvelle, une science qui pense contenir toute une sagesse. Certains pensent encore certes, que, grâce au jeu souple de l'analogie, cette vue renouvelée du christianisme s'accordera avec la tradition catholique et même avec saint Thomas. Ils n'attendent peut-être pas plus de permanence de cette « actualisation » du christianisme que de celle dont saint Thomas a été le champion ; ils songent surtout à faire « aborder » au christianisme ceux qui, de fait, imprégnés de la mentalité positive et évolutionniste, sont plus à l'aise dans cette sorte de conceptualisation, afin que le Royaume de Dieu ne leur soit pas plus fermé qu'à un moyen âge imbu du dangereux Aristote. Mais il en est qui ont une autre ambition ! Ils pensent qu'enfm l'humanité a trouvé la « science » ; et qu'après vingt siècles le christianisme rencontre le moment d'évolution et de culture qui va lui permettre de réaliser son plein accord avec la raison. Un grand enthousiasme court dans ces esprits. Ils se sentent en continuité avec beaucoup de thèmes chrétiens peu exploités dans un monde de pensée trop fixiste. Ils croient vraiment être ceux qui découvrent la vérité. S'ils croient impossible d'intégrer les résultats de la science et de l'histoire dans la métaphysique de saint Thomas et par suite dans ce que sa théologie a de propre, ils ont tout de même ceci de commun avec celui qu'ils abandonnent de chercher une vision totale du monde par l'union de leur foi et de leur raison, et de la croire définitive, au moins dans sa structure essentielle. Ils devraient avoir encore ceci de commun avec lui, de chercher l'état d'âme scientifique, aussi indépendant que possible de tout ce qu'apportent de frémissant à la pensée la subjectivité et le particulier. Comment ne pas voir que le thomisme (et avec lui toutes les écoles théologiques traditionnelles, car aucune ne survivrait à sa ruine que comme lui-même : par manière de thèmes épars repris et transformés dans des constructions intellectuelles toutes neuves) se trouve à un moment critique ? Est-il une gangue à briser pour libérer le Dogme chrétien ? Reste-t-il au contraire sa plus parfaite et perfectible élaboration scientifique ? Ce n'est pas en tous cas une survivance « analogique » qui pourrait lui convenir. Il serait plus conforme à sa plus essentielle prétention en cédant la place.

Fr. M.-Michel Labourette, O. P.

Fr. Marie-Joseph Nicolas, O. P.

Définition synthétique de Pâme créée del'Église¹.

II

LA CHARITÉ DE L'ÉGLISE EST PRÉSENTE DANS LES MEMBRES PÉCHEURS PAR SON INFLUX

Il faut tenir que l'âme créée de l'Église est la charité. Et il faut tenir qu'il y a dans l'Église des pécheurs, privés de la charité². Est-ce conciliable ?

I. *Un faux dilemme : une Église sans pécheurs ? ou l'unité de l'Église définie indépendamment de la charité ?*

Si d'une part nous disons que l'unité essentielle de l'Église résulte de la charité sacramentelle orientée par la régulation émanée du pouvoir juridictionnel, n'allons-nous pas glisser à l'erreur hussite et réformée excluant de l'Église tous les pécheurs pour n'y garder que les justes? Et si nous disons d'autre part, pour échapper à ce danger, que l'unité essentielle de l'Église se rencontre même là où la charité est absente, ne devons-nous pas soutenir en conséquence que la charité, lorsqu'elle survient, n'est capable d'apporter à l'Église qu'une unité supplémentaire, accidentelle, secondaire? Nous ne songeons pas à bannir les pécheurs de l'Église. Devrons-nous donc bannir la charité de la définition de l'Église, prétendre qu'elle est sans doute nécessaire pour que l'Église soit *sainte*, mais non pas pour que l'Église *soit* ? Le choix s'impose-t-il? Quelques théologiens l'ont cru.

2. *Les solutions de Baïez, de Suarez, de Perrone : l'unité essentielle de l'Église définie indépendamment de la charité théologique*

i. Soucieux de s'opposer à l'erreur hussite et réformée

1. Voir *Thomiste*, 1947 — II, pp. 197-243.

2. On nierait une vérité de foi catholique en prétendant que ceux qui ont perdu la charité mais gardent encore la foi ne sont plus chrétiens. Concile du Vatican, Denz., n° 838. L'Évangile nous enseigne, en effet, qu'il y a des justes et des méchants dans le « royaume du Fils de l'homme », dans le « royaume des cieux » (Mt., xiii, 41 et 47).

Suarez écrit : « Fide certum est simpliciter et absolute inter Ecclesiam esse peccatores, quamvis gratia et charitate carcant ». *De fide*, disp. 9, sec. i, n° 10 ; édit. Vivès, t. XII, p. 247.

$$\begin{aligned} & \left(y, \frac{A}{t} \right) / ; I t x Z c \quad ' J X \quad \zeta o \Gamma ^ { \wedge } O ! \\ & 3 \epsilon ' \end{aligned}$$

Les enseignements de l’Encyclique Humani Generis

L'Encyclique *Humani generis* est un document capital, qui appelle, avec la filiale adhésion de tous, les réflexions des théologiens. Il leur apporte, en même temps que des directives pratiques qui s'adressent à leur obéissance en des termes particulièrement graves, un certain nombre d'enseignements que le Souverain Pontife veut expressément placer au-dessus de toute discussion. Plusieurs d'entre eux sont formulés par manière de condamnation ; il appartiendra aux futurs historiens du dogme et de la théologie de mettre des noms sur les courants d'idées, les livres ou les auteurs effectivement visés ou atteints ; en l'absence de toute désignation personnelle l'on ne pourrait encore le faire sans risquer la grave injustice de porter atteinte à l'honneur de théologiens ou de philosophes chrétiens entièrement soumis et dévoués à l'Église, par des procès de tendance, des soupçons ou des insinuations malhonnêtes.

Plutôt que de chercher qui elle frappe, il nous importe de savoir quelles erreurs précises la condamnation écarte du chemin de la pensée chrétienne. On a souvent parlé du caractère *négatif* des condamnations : c'est ne les voir que par un côté, et le plus petit. Il ne saurait y avoir de condamnation portant sur une doctrine sans qu'il en résulte une *-précision doctrinale* qui est un bienfait positif des plus importants pour une connaissance qui, enracinée dans une *foi*, atteint son donné à travers les déterminations de l'autorité qui est chargée de le conserver et de le transmettre. La vraie manière de rendre toute négative une condamnation est de la réduire à une question de personnes ou d'insinuer qu'elle ne peut être le fruit que de cabales ou d'intrigues. Ici d'ailleurs les condamnations sont entourées d'un large rappel des principes que les erreurs condamnées avaient oubliés et de la méthode qui a été méconnue. Indiquer *positivement* la voie à suivre ne saurait être considéré comme « négatif » par la seule raison que cette voie était déjà connue.

Nous voudrions, dans ce bref commentaire, en dehors de toute intention de viser qui que ce soit, étant, comme tout catholique, du nombre de ceux à qui l'encyclique s'adresse et pour qui elle constitue le plus grave des avertissements, essayer d'en dégager les enseignements majeurs. Nous n'avons — faut-il le répéter —

aucune qualité pour donner une interprétation authentique ; si nous étudions ce texte comme n'importe quel autre Acte du Magistère, c'est dans le seul but d'en recueillir les leçons qu'une première mais attentive lecture nous semble permettre d'en dégager. Si nous nous trompons, soit en majorant une déclaration, soit en la minimisant, nous serons toujours heureux d'en être convaincus et n'hésiterons pas à le reconnaître.

A. — *L'autorité du Magistère.*

Il est un premier groupe d'enseignements qui viennent heureusement soit rappeler, soit préciser la doctrine qui concerne ce qu'on appelle les *Lieux Théologiques*. Ils soulignent l'autorité même du Magistère ecclésiastique, sa position propre par rapport aux deux sources fondamentales de la révélation : l'Écriture sainte et la Tradition.

I. Notons tout de suite que la notion de *révélation* utilisée dans le document est parfaitement homogène à celle que donnait le Concile du Vatican :

Haec porro supernaturalis revelatio, secundum universalis Ecclesiae fidem a Sancta Tridentina Synodo declarata, continetur in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae, aut ab ipsis Apostolis Spiritu Sancto dictante, quasi per manus traditae, ad nos usque pervenerunt. (Cavali. Thes. 25).

Cette révélation, qui s'est déroulée dans le temps selon une pédagogie toute divine et d'une manière infiniment progressive et qui s'est accomplie dans la prédication du Christ et des apôtres, constitue désormais un *dépôt de vérités surnaturelles*. Ces vérités sont déjà formulées par Dieu lui-même en langue humaine. Certes par là c'est le mystère même de Dieu que rejoint la foi, c'est à lui qu'elle adhère ; la foi ne s'arrête pas aux formules, elle atteint les choses mêmes ; et la théologie, qui veut être l'intelligence de la foi, est également élevée à les atteindre. Mais elle ne peut être que par le moyen de ces assertions divinement garanties. La révélation que scrute l'effort théologique et à laquelle elle se mesure n'est pas directement une personne ou une certaine réalité ineffable offerte à l'expérience religieuse ou spirituelle, mais il ne pourrait donner que des idées toujours décevantes et précaires, c'est un donné déjà parlé en langue humaine par Dieu lui-même, un ensemble de vérités formulées en nos idées et en nos mots, auxquels notre réflexion se doit de rester homogène et qui seront toujours la pierre de touche de sa vérité. C'est elle, selon le mot que l'Église emprunte à saint Paul et qu'elle utilise avec prédilection, un *dépôt* ; ce dépôt sacré, l'Église le

garde avec une jalousie vigilante, avec une intransigeance que ne comprennent plus beaucoup d'esprits modernes, moins soucieux de vérité que d'unité ou de paix (Sa Sainteté Pie XII revient plusieurs fois sur l'illusion d'un certain « irénisme »). Mais ce dépôt lui-même est vivant ; il est au cœur de la vie de l'Église, divinement assistée de l'Esprit pour le conserver pur de tout alliage, en prendre de mieux en mieux conscience, le proposer selon les proportions qu'il prend progressivement — non par apport de vérités nouvelles, car la révélation est close, mais par dégagement de vérités encore implicites, contenues dans un dépôt que la réflexion humaine n'épuisera jamais. Elle est portée à cette formulation plus distincte soit par la nécessité de défendre la vérité révélée contre l'erreur ou l'hérésie, soit par la poussée conjugée de la piété chrétienne et de la réflexion théologique (nous reviendrons une autre fois sur le cas particulièrement instructif du dogme marial), soit encore par l'activation que sont, pour l'intelligence, de grands événements culturels ou scientifiques. Il reste que de ces progrès le Magistère ecclésiastique est seul juge et qu'il est pour cela divinement assisté, d'une assistance qui inclut, pour les cas majeurs, la stricte infailibilité doctrinale.

2. Dès lors, la position de ce Magistère, par rapport aux sources de la Révélation, est claire. L'Église n'est pas moins vivante ni moins assistée de nos jours qu'elle ne le fut au début ou au cours des siècles depuis la mort des apôtres. Elle n'a pas moins le sens des choses divines. De ce que contiennent ces sources, elle reste juge et maîtresse, et ce n'est pas à leur état initial que la théologie se mesure : c'est à la proposition que nous en fait l'Église aujourd'hui, comme elle l'a toujours fait. Nous ne rejoignons pas, par les seules ressources de l'histoire et de la critique, ou les divinations du sens religieux, ou l'expérience spirituelle, des sources éloignées de nous par au moins deux millénaires ; nous recevons l'objet de notre foi de l'Église toujours vivante ; l'Écriture et la Tradition, sources constitutives de cet objet de foi, sont là entre ses mains et c'est en possession de cet objet, selon les explicitations qu'il a reçues, que nous retournons aux sources en leur état initial, non pour juger d'après elles ces explicitations, mais au contraire pour éclairer ces sources par cela même que l'Église nous assure infailiblement qu'elles contiennent. Procéder autrement, dans les cas où il y a une explicitation certaine, ce serait, nous dit le Pape, vouloir interpréter le clair par l'obscur [21] ; ce serait préférer l'informulé et l'indistinct à la formulation explicite de la même vérité.

3. Hâtons-nous de dire, avec le Souverain Pontife lui-même.

que ce retour aux sources reste absolument nécessaire et qu'il est infiniment profitable. Il est pour la théologie une loi imprescriptible. Le donné révélé contiendra toujours plus que ce que nous y voyons, il y aura toujours en lui de quoi approfondir, en vue de nouveaux progrès de l'intelligence chrétienne. Il ne s'agit pas seulement d'en retrouver la « fraîcheur » ; c'est une loi vitale de la réflexion théologique de le scruter, d'en suivre le développement, de revenir à lui pour éviter la « spéculation stérile » [21]. Le grandiose effort de tant d'excellents travailleurs, particulièrement actif de nos jours, pour rendre ces sources mieux présentes à la pensée chrétienne, est manifestement digne de tout éloge et promis à de précieuses « découvertes ».

Il est bien clair que le Souverain Pontife, loin de le condamner ou de le rendre tant soit peu suspect, le bénit et l'encourage et, sans recourir à d'autres textes aussi solennels que la présente encyclique (par exemple l'encyclique *Divino afflante Spiritu*), nous en trouvons ici-même l'expression. Non, cet effort n'est nullement ennemi de celui de la théologie « scolastique », nullement incompatible avec les valeurs et la permanence de celle-ci ; l'un et l'autre intègrent une seule et même théologie dont l'ambition dernière est d'atteindre autant qu'il nous est possible à l'intelligence de la foi. Ce n'est pas en se soupçonnant mutuellement, mais au contraire en s'unissant et en s'aidant, et pour cela en se comprenant, que les théologiens appliqués à des tâches diverses, qui ne peuvent aller sans quelque spécialisation, restent fidèles à l'esprit de l'Église et rempliront dans son sein leur office propre : *nobilissimum munus* [21]. Encore faut-il pour cela que la théologie positive ne se laisse pas réduire à n'être plus qu'une discipline historique dont la tâche ne consisterait qu'à exposer les formes variées et successives qu'a revêtues aux cours des siècles, selon les diverses doctrines et opinions, la vérité révélée [15]. Elle est *théologie*. Sa « règle prochaine et universelle » est le Magistère vivant donné par Dieu à son Église avec les sources de la révélation comme leur seul et authentique interprète. Et selon la norme imprescriptible de Pie IX, elle ne décrira fidèlement la vie du dogme que si elle fait ressortir, en même temps que son homogénéité, la loi de progrès et d'enrichissement qui marque cette explicitation [21].

4. Sa Sainteté Pie XII fait aussitôt l'application de ce principe à l'exégèse des livres saints [22-23]. Il dénonce l'illusion de vouloir ramener à la mesure de la seule Écriture, interprétée selon les seules règles de l'exégèse rationnelle, la doctrine des Pères et du Magistère ecclésiastique. C'est l'Écriture qui doit être interprétée *ad mentem Ecclesiae*, puisque c'est l'Église qui a le dépôt de l'Écriture : c'est elle qui nous le transmet et nous

en « ouvre le sens ». Le Souverain Pontife revient avec insistance sur les règles d'une herméneutique chrétienne appliquée à l'Écriture. Une interprétation adéquate des Livres saints ne peut pas être le fruit d'une exégèse purement rationnelle, si nécessaire que soient les méthodes de celle-ci. Elle doit tenir compte des déterminations du Magistère et de *l'analogie de la foi*. Ce n'en sera pas moins d'abord, et pour l'ensemble de la Bible, y compris l'Ancien Testament, une exégèse *littérale*. L'Église n'a pas peur de la vérité et des difficultés propres qui se posent au plan de la critique et de l'histoire ; elle ne veut ni changer sa notion de l'inerrance des Livres saints (elle ne le pourrait d'ailleurs pas), ni, pour la sauvegarder, la rendre partielle en la restreignant à ce qui est proprement enseignement dogmatique et moral, ni se donner la facilité de lui substituer une exégèse *spirituelle*, dont la vérité échapperait à toute vérification scientifique. Autre chose d'ailleurs est de reconnaître dans l'Écriture, au-delà du sens littéral, qui est le sens des mots (et ce sens littéral est lui-même plus ou moins plein selon qu'on veut y voir ce que les contemporains de l'auteur inspiré pouvaient en comprendre ou ce que nous, instruits par la révélation ultérieure, nous pouvons y lire), un sens spirituel, qui est le sens des choses, rendues figurantes par celui qui est le Maître de l'histoire ; autre chose de prôner une méthode qui s'attache non point même à découvrir et à illustrer ce sens spirituel, mais à donner de la Bible une exégèse dite spirituelle et en réalité symbolique, pour la substituer à l'exégèse littérale. La présence d'un sens spirituel dans l'Écriture est une donnée absolument sûre, que toute la tradition chrétienne proclame et que sa Sainteté Pie XII a rappelée dans l'encyclique *Divino afflante Spiritu* ; l'exégèse « spirituelle », au sens où elle est ici entendue, est une prétention que le Souverain Pontife rejette et qui a déjà motivé une intervention de la Commission Biblique et la mise à l'index du livre de l'abbé Dolindi Ruotolo (/U.S., 1940, p. 553 et 1941, p. 465).

Ce passage de l'encyclique est sans doute un de ceux qu'il faut lire avec le plus d'attention et qu'il faut se garder d'étendre indûment. Ce qui est ici condamné, c'est manifestement la prétention de *substituer* à l'exégèse littérale une exégèse dite spirituelle, jugée seule capable de soustraire la foi aux difficultés de la critique ; ce n'est nullement l'application à mettre en valeur le vrai sens spirituel dans le dessein d'en nourrir la vie chrétienne, mais sans nier pour autant la primauté du sens littéral. Il n'y a là rien que de louable. Et quoique telle ou telle expression de l'un ou l'autre auteur ait pu paraître minimiser le sens littéral, comme si celui-ci n'était pas « religieux », il serait tout à fait injuste — sauf interprétation plus autorisée — d'étendre la réprobation *d'Huniani generis* à des efforts qui nous paraissent ici

ou là contestables, mais dont l'inspiration est pure et qui, conscients de leur vraie portée, peuvent donner des résultats excellents.

5. L'encyclique ne parle pas que des sources ; elle rappelle ou précise tout un enseignement concernant le Magistère ecclésiastique lui-même. Et tout d'abord la valeur des définitions conciliaires. Il est hors de doute que celles-ci s'imposent à la foi des fidèles et sont garanties par le charisme de l'infaillibilité proprement dite. Mais ces définitions sont devenues si précises ! Elles ont utilisé pour exprimer les vérités de la foi des notions et des mots qu'on chercherait en vain tels quels dans l'Écriture et qui avaient été élaborés par tout un travail qui, de soi, relève de la réflexion théologique utilisant la philosophie. Ces notions par ailleurs peuvent être engagées déjà dans des systèmes philosophiques où elles trouvent, avec un sens précis, tout un ensemble de références à divers points particuliers de doctrine. Des systèmes philosophiques différents pourront ou leur donner une portée sensiblement différente, ou même leur dénier toute valeur. La question devait se poser de savoir à quel point l'Église les fait siennes, les incorpore à la formulation authentique de la foi et, dans l'affirmative, si cela ne lie pas cette proposition authentique de la foi à des philosophies particulières que plus tard des penseurs chrétiens pourraient juger périmées. Question grave assurément. L'Encyclique *Humani generis* la résout dans un sens qui n'est pas nouveau, mais qui revêt désormais l'autorité de l'enseignement pontifical. Ces notions longuement éprouvées et mûries par la réflexion théologique sous la vigilance de l'Église ne seront pas seulement utilisées par la définition conciliaire comme un instrument provisoire, accommodé à l'intelligence d'une époque, mais qu'il faudra remplacer quand elles risqueront de n'être plus comprises, elles sont sanctionnées, *consacrées* par cette assomption [16]. L'Église ne consacre pas pour autant la philosophie particulière [dans le cadre de laquelle cette notion est née ou a trouvé son rexplicitation la plus précise ; elle ne consacre une notion ni 'Comme aristotélicienne, ni comme platonicienne, ni même comme | augustinienne ou comme thomiste ; elle ne lie le dogme ou son expression à aucun penseur humain. Mais, infailliblement assistée, elle prend son bien dans les notions par lesquelles l'intelligence *humaine*, la raison, œuvre de Dieu, est capable, malgré ' ses tâtonnements et ses erreurs, d'atteindre à son plan une vérité ^intemporelle. Elle reconnaît en elles l'expression plus élaborée, Tplus technique, des notions qui se trouvent, dans l'Écriture, au g plan de la connaissance commune. C'est la condition même de * la révélation faite aux hommes qu'elle soit faite en *langue humaine*. ■ L'Église n'abaisse pas la vérité surnaturelle en lui donnant de

façon plus explicite une formulation toujours authentique, elle élève ces notions plus élaborées à représenter exactement la même vérité contenue dans l'Écriture ou la Tradition en termes plus enveloppés ; par là elle les consacre. Rien certes n'est changé à l'assertion révélée, du fait que les notions en sont plus distinctement formulées, et l'exactitude, la vérité indéfectible de sa proposition, n'est pas moins assurée que celle des expressions scripturaires. Le Christ auquel adhère notre foi vivante, ce ne sont pas seulement les formules des évangiles qui nous l'expriment, ce sont aussi celles d'Éphèse et de Chalcédoine. Nous sommes aussi assurés dans la vérité divine en disant depuis Nicée que le Verbe est *consubstantiel* au Père qu'en récitant le prologue de l'évangile de saint Jean. En disant qu'à la messe le pain est *transsubstantié* au corps du Christ, nous exprimons la même vérité que le Christ prononçant « Hoc est corpus meum », et nous l'exprimons d'une manière absolument valable *de soi* pour toutes les intelligences humaines, en tous lieux et en tous temps.

Cela n'implique nullement que les formules conciliaires elles-mêmes soient imperfectibles : ce serait nier que le dogme lui-même connaisse un progrès. Mais ce progrès ne se fait pas par substitution, il se fait par développement interne et croissante précision. Les définitions tridentines du péché originel sont parfaitement homogènes à celles d'Orange, mais plus complètes et plus précises. Ni celles d'Orange ni celles de Trente ne cesseront jamais d'être *vraies*.

6. Le Magistère ecclésiastique ne s'exprime pas seulement dans des définitions proprement dites. Celles-ci sont un acte solennel et extraordinaire. Il s'exerce continuellement par un *Magistère ordinaire* qui est l'enseignement commun donné dans le monde entier par tous les évêques unis au Souverain Pontife. Celui-ci, Pasteur suprême de l'Église — *Catholicae Ecclesiae Episcopus* — en est aussi le suprême Docteur. En lui repose d'abord en plénitude ce pouvoir d'enseignement. Il peut exercer seul, avec la garantie de l'infailibilité personnelle, le Magistère extraordinaire et solennel, et prononcer des définitions qui n'ont besoin d'aucune ratification conciliaire. Mais il exerce aussi, quand il enseigne comme Pasteur de l'Église universelle, le *Magistère ordinaire*. Et l'infailible garantie de l'assistance divine n'est pas limitée aux seuls actes du Magistère solennel. Elle s'étend aussi au Magistère ordinaire, sans toutefois en recouvrir et en assurer également tous les actes. Elle garantit absolument l'enseignement commun de l'Église universelle unie au Pape ; mais celui-ci, qui peut exercer seul ce magistère, peut aussi bénéficier seul de cette infailibilité. Certes l'assistance divine dont il jouit

s'étend plus loin que l'infailibilité proprement dite et elle confère à ses décisions, même quand l'infailibilité n'est pas en jeu, une autorité exceptionnelle qui appelle l'obéissance des fidèles, même leur obéissance intérieure. L'infailibilité est limitée à certains *objets* : matière de foi ou de mœurs ; et à certaines *conditions* : que le Pontife, s'adressant à l'Église entière, manifeste la volonté de trancher définitivement un point de doctrine, en l'imposant irrévocablement à l'assentiment des fidèles. À l'intérieur de ces conditions générales, il restera souvent difficile de décider si tel ou tel document pontifical est couvert par l'infailibilité ; les théologiens en discuteront ; mais on ne peut dire *a priori* ni que tous la revendiquent, ni que tous, hors le cas de définitions solennelles, lui soient soustraits. En tout cas, il reste que, même
 * quand il n'est pas question de l'infailibilité proprement dite, un document pontifical s'adressant à l'Église universelle en matière doctrinale (de foi et de mœurs) appelle plus que l'obéissance, un *véritable assentiment de l'esprit* [20].

Sa Sainteté Pie XII précise que quand le Souverain Pontife, exerçant son Magistère ordinaire, comme c'est le cas dans une encyclique, tranche une question de doctrine jusque-là controversée, il la soustrait par le fait même à toute discussion ultérieure : sa sentence s'impose aux théologiens comme à tous les fidèles et elle leur impose un assentiment intérieur. Il n'engage pas forcément l'infailibilité proprement dite — encore que ce ne soit pas exclu, — mais la vérité qu'il enseigne devient pour le théologien une *auctoritas*, dont il s'efforcera de peser et de qualifier le degré, mais qu'il ne peut plus mettre en doute. Le plus souvent ; d'ailleurs, dans ce genre de documents, il s'agira bien moins d'apporter à renseignement de l'Église une précision vraiment nouvelle que de rappeler en le fixant un enseignement déjà donné mais qui peut avoir été méconnu, de conférer une autorité . plus grande à une doctrine devenue commune en théologie, ou p.d'interpréter authentiquement des documents antérieurs, interprétation à laquelle les théologiens devront désormais se tenir, µ Le fait qu'une question soit débattue entre théologiens n'empêche Lpas l'Église d'intervenir si elle le juge à propos ; et quand elle .est intervenue, on n'est plus libre d'en discuter : la question 'est tranchée.i.

i. Nous ne pouvons entrer ici dans toutes les précisions que demanderait un tel sujet et nous nous contentons d'une formule globale à laquelle manquent certaines nuances. Nous pensons pour notre part, avec un bon nombre de théologiens, que l'infailibilité s'étend plus loin que la seule *déclaration* de ce qui est contenu dans la révélation et que l'Église peut enseigner infailliblement des vérités connexes au révélé et condamner infailliblement des erreurs qui le compromettent ; cette infailibilité demande alors un assentiment non plus précisément de foi divine, mais de foi ecclésiastique. Quant à l'assentiment qui est dû à un enseignement non garanti par l'infailibilité proprement dite, il sera évidemment proportionné au caractère propre de cet enseignement et de son autorité.

B. — *La valeur et le rôle de la raison.*

L'encyclique *Humani generis* présente un second groupe d'enseignements généraux concernant le rôle et la place de la *raison* : soit connaissance rationnelle naturelle se développant en philosophie, soit raison utilisée en théologie. Ces enseignements restent dans la ligne des formules du Concile du Vatican et des documents pontificaux plus récents, en particulier de ceux de Pie X ; mais ils n'avaient encore jamais atteint, nous semble-t-il, une telle force et une si grande précision.

7. L'Église ne permet pas qu'on mette en doute la capacité de l'esprit humain d'atteindre une vérité objective, indépendante de lui, une vérité supra-temporelle universellement valable. Il y a des vérités naturellement connues qui sont des principes indubitables, il y a des certitudes métaphysiques qui constituent pour l'esprit humain un acquis de soi définitif, qu'aucune évolution de la science ou de la culture ne permettra jamais de rejeter. C'est au point que toute philosophie qui en impliquerait la négation ou en nierait la valeur s'avérerait par là même incompatible avec le dogme chrétien. Il n'est certes point dit qu'un esprit encore prisonnier d'une philosophie de ce genre ne pourrait pas en même temps avoir la foi, mais ce ne pourrait être qu'au prix d'inconséquences et de cloisonnements qui restent pour cette foi une menace. Le dogme n'impose pas une philosophie particulière, mais contrairement à ce que beaucoup pensent et disent, n'importe quelle philosophie n'est pas compatible avec lui. Le Souverain Pontife énumère [G], parmi ces philosophies incompatibles avec le dogme, *Vidéalisme* en général, sans en distinguer les diverses formes : il faut donc tenir au moins, comme il est dit en d'autres lieux de l'encyclique, le réalisme d'une connaissance mesurée par les choses (notions tirées de l'étude des choses créées...) et trouvant dans la stabilité des connexions essentielles le fondement immuable de ses certitudes premières. Il nomme en second lieu *Vimmanentisme*, qui pourra se développer en un monisme évolutionniste : et ce rejet implique la possibilité d'établir l'existence d'un Dieu transcendant, personnel, Créateur du monde et Maître de l'histoire, connaissant éternellement dans ce que nous appelons sa prescience, les événements les plus contingents et les actes libres, et gouvernant l'univers et l'homme par sa Providence. L'idée *d'évolution*, sortie du contexte des sciences de la nature, où elle est encore à l'étude, est transformée en une large vue de l'esprit, qui rejoint les philosophies du devenir, où l'on ne voit plus ni la contingence de l'histoire, ni la place de la liberté, où l'idée de surnature n'a plus de sens, du moins plus de sens chrétien. L'implacable dialectique — qu'elle soit

matérialiste ou idéaliste — pousse invinciblement le monde vers un continuel dépassement ; il ne saurait plus y avoir péché contre un Dieu personnel, créant le monde et le conservant, il n'y a plus que des fautes contre l'évolution ou contre l'histoire.

Toutes ces conceptions, auxquelles on peut ajouter le *pragmatisme*, qui déprécie l'intelligence — ne compte plus que la pensée engagée » (?) — et *l' historicisme*, qui frappe de relativité toute vérité et valeur humaines, ont ouvert la voie à cette philosophie du jour qui s'est appelée *l' existentialisme*. Rejetant les nécessités essentielles et l'immuable vérité qu'elles fondent, — y a-t-il là autre chose que des *flatus vocis* ? — on ne s'occupera plus que de l'existence des singuliers, des « situations ». Le Pape précisera plus loin qu'on doit considérer comme incompatibles avec le « dogme catholique, non seulement, comme il va de soi, l'existentialisme athée, mais également toute forme d'existentialisme qui n'admet pas la valeur du raisonnement métaphysique [49].

Certains avaient pu se demander s'il n'y aurait pas à utiliser ces philosophies pour exprimer le dogme et la réflexion théologique en des catégories vraiment nouvelles, un peu comme saint Thomas a utilisé l'aristotélisme, en le corrigeant d'ailleurs plus profondément que beaucoup ne paraissent le croire. Indépendamment de tout ce qu'on pourrait dire d'un tel propos, Pie XII lui ferme la voie. Ce n'est pas en tel ou tel prolongement, c'est en leurs principes essentiels que de telles philosophies sont incompatibles avec le dogme.

Il y a par contre un certain ensemble de vérités philosophiques, donc de vérités d'ordre naturel, qui, substantiellement communes à des philosophies d'ailleurs divergentes, forment un certain patrimoine qu'on a appelé la *philosophia perennis*. Que, du moins pour beaucoup de ses assertions principales, elle soit historiquement redevable à l'influence de la révélation et du dogme chrétien, n'empêche aucunement qu'elle soit une vraie philosophie, car ces assertions portent en elles-mêmes l'évidence (immédiate ou conclue) de leur vérité pour la seule raison humaine. L'existence d'un Dieu personnel, Créateur et Providence, est une vérité que de fait la raison n'a pas atteinte toute seule ; dans l'état actuel de l'homme, la raison avait besoin de conformations supérieures [2-3], et cette vérité ne s'est épanouie qu'en l'innat chrétien. Il est vrai qu'elle appartient aussi à la révélation, mais, à la différence des mystères proprement surnaturels, elle n'est pas de soi inaccessible à la raison (*rationi humanae quæ se impervia non sunt*) et, ayant commencé par la foi, l'esprit humain arrive à la savoir pour des raisons qui ne supposent plus la foi mais par une démonstration véritable. Déjà affirmée par le serment anti-inoderniste, la possibilité de cette démonstration est enseignée avec plus d'insistance encore par

l'encyclique *Humani generis*. Il faut pour cela admettre, comme l'enseigne ce document, que l'intelligence humaine peut atteindre *dans ses notions* une vérité absolue, imprescriptible. Quel mal n'a-t-on pas dit de ces notions ! Mais elles sont le fruit et le moyen d'une « connaissance vraie des choses créées » [IG]. La philosophie traditionnelle ne perd pas son temps en les distinguant et en les précisant par une rigoureuse analyse [47]. Elle ne méconnaît pas, elle proclame le rôle des bonnes dispositions de l'âme et de la volonté pour que l'intelligence s'ouvre aux vérités supérieures ; il y a par rapport à celles-ci une certaine connaissance obscure par connaturalité qui favorise considérablement la recherche ; mais il n'est pas vrai que l'affection soit comme telle douée d'une faculté de voir et de saisir, il n'est pas vrai que pour combler la prétendue impuissance de l'intelligence à atteindre une vérité certaine on doive recourir à une confuse union de la connaissance et de l'affection [51].

Ainsi s'est développée une véritable « philosophie chrétienne » [50], non pas chrétienne essentiellement en ce sens qu'elle reposerait sur la foi, mais chrétienne en ce sens qu'historiquement et existentiellement elle s'est constituée grâce aux apports de la révélation et aux confortations de la foi. Sa concordance avec le dogme chrétien a été longuement mûrie, pesée par le Magistère à la balance de la révélation [38].

Et plusieurs de ses assertions sont telles qu'on ne saurait les nier sans compromettre au moins indirectement le dogme. Il est bien impossible par exemple de donner à la notion de *révélation* son sens catholique, si on n'admet pas que nos idées et leur expression sont capables de *vérité* proprement dite. De là vient que parmi les diverses parties de la philosophie, deux traités présentent pour le chrétien une particulière importance : la théologie naturelle ou théodicée, où la connaissance métaphysique s'élève jusqu'à une connaissance certaine de Dieu, et la philosophie morale, où sont discernés avec certitude les principes du droit naturel. La philosophie chrétienne ne consistera pas à montrer que la doctrine révélée s'accorde admirablement avec les postulations de la vie ou les nécessités de l'action ; elle a, à son plan, des certitudes propres à établir.

De cela, l'Église ne peut se désintéresser ; elle proscriit certaines erreurs qui ne pourraient être professées sans compromettre son propre enseignement. Elle exerce par là sur la philosophie même un vrai et authentique *contrôle*. Certes la philosophie n'est pas une science qui reçoive ses principes de l'autorité, celle-ci fût-elle spirituelle ; il ne saurait y avoir, à l'intérieur même de la sagesse philosophique et à son plan, un magistère doctrinal doué du pouvoir de trancher les débats, — et si un danger de ce genre la menace de nos jours, ce n'est pas du côté de l'Église. L'esprit

pie cède ici qu'aux contraintes de l'évidence. Mais par la révélation, une vérité supérieure a été apportée au monde ; et comme la vérité ne peut pas se contredire, c'est un signe suffisant d'erreur [que de se trouver en opposition avec l'enseignement révélé ; [l'erreur peut n'être pas encore philosophiquement perçue ; mais le penseur chrétien devra reprendre sa réflexion en s'efforçant d'en saisir rationnellement la faille. Réciproquement, c'est un signe de vérité, supra-philosophique mais infiniment précieux, [pour une assertion que de se voir, soit directement confirmée par le dogme (par exemple l'existence de Dieu ou l'immortalité de l'âme), soit indirectement affirmée par son accord avec lui. Or la révélation, nous l'avons vu, est entre les mains d'un magistère [vivant à qui il appartient de la conserver, de la proposer et de la défendre. Il est inévitable que cet office s'étende jusqu'à contrôler de haut la philosophie. L'Église ne laisse nullement à la liberté d'utiliser n'importe quelle philosophie pour « penser » le dogme, selon une formule trop courante, parce qu'il y a beaucoup de philosophies qui empêchent précisément de le penser, du moins dans le sens précis que l'Église lui a toujours donné et [qui ne peut pas changer.

K* On se tromperait si l'on concluait de cet enseignement qu'on ne peut espérer convertir un homme à la foi chrétienne qu'après avoir converti à une philosophie exacte. Non, la Parole de Dieu est vive et efficace, plus pénétrante qu'un glaive à deux tranchants, et le Saint-Esprit peut se passer de ce genre de préparation. C'est alors cette Parole elle-même qui introduira dans un esprit malade le grand bouleversement, et, s'il n'est pas trop prévenu, le conduira, l'ayant instruit des vérités surnaturelles, jusqu'à percevoir certaines vérités d'ordre naturel qui jusque-là lui échappaient. Et par ailleurs, si juste que soit une attitude philosophique, si loin que s'étende sa pénétration même dans la ligne de la vérité naturelle, elle ne suffira jamais à faire la route, à la donner : celle-ci est un don de Dieu, un don de grâce, et il n'est certes pas conféré d'après les capacités intellectuelles à leur mesure.

PII n'en reste pas moins qu'à considérer les choses en elles-mêmes, pour cet assentiment intellectuel qu'est essentiellement la foi, importe beaucoup la *santé de l'intelligence*. Toute vérité conduit à la Vérité. Aussi est-ce un effort que l'Église encourage et bénit que celui de maintenir présente à la culture une philosophie chrétienne authentique, à la fois assurée en ses acquisitions immortelles et toujours soucieuse de progresser.

^U 8. Pie XII revient ici sur la recommandation si souvent faite par les pontifes, ses prédécesseurs : la philosophie que l'Église a eue voir proposée par ceux qui enseignent en son nom, qui ont

reçu d'elle leur office, c'est la philosophie selon les principes et la méthode de saint Thomas d'Aquin. Elle ne le désire pas seulement, elle *l'exige* (*exigit* 44), elle le prescrit (*C.I.C.* 1366, 2). Elle ne confère par là à cette philosophie, cela va sans dire, aucune autorité dogmatique ; elle n'exclut pas la possibilité pour d'autres de poser les problèmes métaphysiques et de les résoudre autrement sans cesser d'être d'accord avec la révélation. On peut être chrétien sans être thomiste ! Mais après sept siècles d'expérience et de vigilant examen, elle a jugé qu'aucune attitude philosophique et aucune doctrine ne se montrent plus adaptées aux exigences du dogme, plus capables d'être utilisées à développer l'intelligence de la foi et à la défendre, en même temps que plus ouvertes aux renouvellements et aux progrès [44]. Et elle prescrit que quiconque reçoit d'elle l'office d'enseigner et se trouve par là revêtu de plus qu'une autorité toute personnelle, enseigne selon les principes et la méthode de saint Thomas d'Aquin.

Ce n'est pas là une étroitesse ou un durcissement ou un simple réflexe de conservation ; c'est assurément une position prise en connaissance de cause et pour laquelle il faut non de la crainte mais du courage. On n'accusera tout de même pas ici l'Église d'opportunisme ! Si bien d'autres de ses attitudes réalisent déjà la recommandation de saint Paul : *Nolite conformari huic saeculo*, celle-ci en serait au besoin l'illustration éclatante...

Mais que l'on ne croie pas que l'Église pour autant renonce au progrès de l'intelligence philosophique ! Elle veut seulement que ce progrès soit authentique. Elle repousse un progrès par *substitution* de formes nouvelles — quand ce ne sont pas des « modes », éphémères comme la fleur des champs [19] — aux données traditionnellement éprouvées ; mais elle approuve et encourage, elle appelle de tous ses vœux un progrès par accroissement vivant, donc organique ; elle bénit l'effort d'une présentation rajeunie, plus dégagée des formes scolaires, tout ce qui fait qu'une philosophie traditionnelle, qui porte la marque d'un âge de culture bien différent du nôtre, n'apparaîtra pas moins vivante et moins actuelle dès qu'elle a été non seulement apprise mais comprise et personnellement saisie, que n'importe quelle philosophie née du jour et certes moins assurée de la vie... Il y a, au fond de la conception du progrès qu'elle combat, l'illusion de la fallacieuse et pernicieuse opposition entre la vie et la structure, opposition qui étend son méfait à bien d'autres doctrines, au traité théologique de l'Église en particulier.

9. La raison, sortie des mains de Dieu et ordonnée par lui à la vérité, quoique portant le lourd poids de l'actuelle situation de l'homme déchu, n'est pas seulement capable, si elle est convenablement cultivée, de saisir avec certitude de grands points

de doctrine d'ailleurs révélés ou postulés par la révélation et que la théologie classique appelle les *firaeambula fidei* ; elle n'est pas seulement capable, recevant d'ailleurs le bienfait de la révélation et de son influence, de développer une authentique philosophie qui, pour être philosophie chrétienne, n'en est pas moins essentiellement œuvre de raison et se nourrit d'évidences rationnellement perceptibles ; elle est encore capable de former au sujet de la révélation un *jugement rationnellement certain de Crédibilité*, appuyé sur l'évidence des signes par lesquels Dieu l'a garantie. Bien des efforts ont été faits pour atténuer ou minimiser sur ce point l'enseignement du Concile du Vatican ; l'encyclique *Humani generis* le reprend dans toute sa force [4-3G]. Que l'esprit puisse se soustraire à cette évidence, comme il peut d'ailleurs se soustraire à l'évidence des plus hautes doctrines concernant Dieu et les principes de la vie morale, et que la grâce, qui le guérit en l'élevant, l'aide concrètement à y parvenir et à s'y fixer, cela n'empêche aucunement que cette évidence, de soi, relève de l'ordre rationnel et s'appuie sur des arguments rationnellement convaincants. On ne compromet nullement par là le caractère intrinsèquement surnaturel et toujours libre de -«assentiment de foi, précisément parce que ce jugement de crédibilité est tout autre chose que l'assentiment de foi ; il n'en est même pas le commencement, cet *initium fidei* que les semi-pélagiens voulaient attribuer à nos propres forces et qui est lui-même pur don de grâce. Il est d'un tout autre ordre, l'évidence qu'il déploie devant l'esprit est *rationnelle*. Cela ne veut pas dire qu'elle soit immédiatement perceptible à n'importe qui ; rares sans doute sont ceux qui y atteindront par mode de science ; les autres mourront en avoir un autre type de certitude. Dire qu'une vérité est d'ordre rationnel et peut être rationnellement démontrée ne veut pas dire qu'elle soit saisissable sans une culture appropriée de l'intelligence ou en n'importe quelles dispositions d'esprit ou de cœur. Et, concrètement chez celui même qui y parviendra, la tâche de la foi aura sans doute déjà secrètement cheminé. Il n'en reste pas moins que, ce jugement, c'est la raison qui le formule, et elle ne le formule avec certitude que par des motifs appropriés à une certitude rationnelle. Ce n'est pas à la foi directement et formellement que s'adressent les signes de crédibilité, même ces signes externes tels que le *miracle*, ils n'ont pas seulement à confirmer une foi déjà reçue, pas plus que ne s'adresse à la foi la démonstration de l'existence de Dieu ; ils s'adressent à la raison et il faut bien qu'ils lui soient rationnellement perceptibles, que d'ailleurs on ait déjà la foi ou qu'on ne l'ait pas. Et grâce à ce jugement de crédibilité que l'attitude totale du chrétien est le *fidei obsequium rationale*, c'est par là qu'il peut rendre raison de sa foi.

io. Mais déjà le Concile du Vatican assignait une autre tâche à la raison et sa Sainteté Pie XII en reprend les termes : elle peut être appliquée à *l'intelligence des mystères* : « *aliquam mysteriorum intelligentiam, eamque fructuosissimam* ». Nous quittons ici le domaine de disciplines purement rationnelles, eu leurs principes comme en leur méthode et en leur objet immédiat ; nous entrons dans celui de la théologie proprement dite. Certes, le théologien reprendra, sous une lumière supérieure et pour l'intégrer à sa synthèse, tout ce que la raison peut déjà atteindre des grandes vérités métaphysiques, religieuses, morales (existence d'un Dieu créateur, immortalité de l'âme, principes du droit naturel, etc.) ; il développera, à titre défensif, une apologétique établissant la stricte crédibilité rationnelle de la révélation en son ensemble. Mais il a aussi mieux à faire : scruter l'objet de foi en son intelligibilité transcendante et selon les diverses « dimensions » sous lesquelles il s'offre à l'esprit. C'est ainsi que dans une annotation des théologiens du Concile du Vatican, sont distingués pour la théologie deux grands offices : l'un de *théologie positive*, par laquelle on s'assurera qu'une assertion appartient vraiment au dépôt révélé, à quel titre, sous quelle forme, quels progrès a connu son explicitation, soit à l'époque où la révélation encore croissante avait elle-même une histoire, soit à l'époque où, la révélation étant close, à la mort du dernier apôtre, la formulation dogmatique, engagée aussi dans le temps, connaît à son tour un progrès, une histoire ; l'autre de *théologie spéculative*, par lequel on s'efforce de pénétrer dans l'intelligence de ce que sont elles-mêmes les vérités ainsi révélées, d'analyser et de préciser les notions qui nous les expriment, d'en saisir les rapports mutuels, d'en développer les implications ; à ce dernier effort, remarque Pie XII, bien des esprits aujourd'hui voudraient faussement dénier toute *certitude*, pour ce motif qu'il s'appuie sur l'usage de la raison théologique [17]. Mais si la raison, dans son ordre propre, atteint déjà des certitudes, pourquoi, assumée dans la foi, utilisée et élevée par elle, n'en atteindrait-elle pas, et de plus savoureuses pour l'esprit ? Ces certitudes supposent la foi, bien entendu, et dépendent d'elle ; mais, la foi étant donnée et d'ailleurs activement présente à la réflexion théologique, elles ne seront certes pas moins convaincantes ni moins définitivement acquises que, dans leur ordre, les certitudes philosophiques.

Pour l'une et l'autre de ces fonctions de la théologie, le Souverain Pontife précise un enseignement capital. Pour la première, nous l'avons déjà signalé, il rejette son assimilation pure et simple à *l'histoire*. La théologie positive utilise l'histoire, et avec non moins de probité et de vigilante attention que n'importe quelle science historique d'ordre naturel ; mais elle est plus et mieux qu'historique ; elle se mesure à une réalité surnaturelle *dans*

âw *expressions historiques*. La donnée foncière et primordiale est (ci encore renseignement vivant de l'Eglise, la proposition qu'elle fait toujours, aussi authentique aujourd'hui qu'aux premiers jours, de la révélation et de ses sources. Le théologien positif ne partira pas d'une connaissance purement historique et rationnelle des sources ou des premières formulations pour expliquer toujours historiquement les formulations ultérieures. Quoiqu'il doive utiliser les méthodes de l'histoire en toute leur rigueur, Il a un autre éclaircissement ; il connaît un état évolué de l'enseignement catholique, il y adhère et il le possède par sa foi ; il Rattachera à en saisir l'homogénéité avec les formulations moins distinctes et avec les toutes premières expressions. Il n'a pas p'récisément à expliquer par l'état initial, à l'aide de mille accidents oU contingences historiques, ce qu'est devenue une doctrine femme s'il pouvait par là juger celle-ci ; il ne la saisirait, c'est 'air, que par les tout petits côtés et serait continuellement tenté 'expliquer le clair par l'obscur, de donner la primauté à l'indis- het et à l'implicite. Ce sont les indications du Magistère vivant e l'Eglise qui éclairent, même pour lui, les formulations initiales, donnent le sens de leur progrès. On pouvait n'avoir pas distingué ls semences ; la confusion n'est plus possible quand la plante germé et grandi.

«Mais, dira-t-on peut-être, pourquoi dans ce cas ne pas se tenter de l'enseignement actuel de l'Eglise et remonter aux 'rmulations moins évoluées qui l'ont précédé? D'abord parce le les sources mêmes, Écriture et Tradition, sont aussi actuel- ment proposées par le Magistère. Sa Sainteté Pie XII rappelle Telles contiennent toujours plus que ce que nous y avons saisi, e plus, même pour les points qui ont connu la plus incontestable iplicitation, (qu'on pense encore une fois à l'ensemble du dogme arial), il est extrêmement important de suivre leur progrès)ur en montrer l'homogénéité profonde ; mais cela évidemment, Condition que l'on ait de ce progrès une juste notion : non pas Mil Institution d'une forme nouvelle à une forme ancienne qui pfirirait peut-être plus un bien grand intérêt, mais accrois- sent interne, émergence à la formulation distincte de ce qui it déjà présent mais implicite. « *Eadem fides magis exposita* », admirablement saint Thomas.

La théologie spéculative ou scolastique, théologie tellement prouvée et bénie par le Magistère de l'Eglise, nous dit encore 'Pape, s'efforce d'analyser cette foi, d'en porter l'intelligibilité ses plus hauts fruits de connaissance possibles à l'esprit de femme ici-bas : « *aliquam, Deo dante, mysteriorum intelligen- [11], eamque fructuosissimam* ». Elle ne peut le faire sans utiliser 'raison, ses notions, ses distinctions : sera-ce une adultération lia foi, une atteinte à la pureté de la Parole de Dieu? Non

certes ; la foi n'est pas abaissée au plan de ces notions ou des philosophies qui les ont mises en lumière ; ce sont au contraire ces notions mêmes qui se trouvent élevées par cette assomption à nous faire atteindre un signifié transcendant. Elles ne sont pas prises en ce qu'elles ont de particulier en tel ou tel système philosophique, mais en leur valeur objective ; et c'est cette élaboration théologique qui prépare de loin, non sans subir déjà le contrôle vigilant de l'Église, l'utilisation que le Magistère en fera peut-être dans la formulation même du dogme [IG].

Comme il arrive souvent, une même incompréhension conduit à des erreurs opposées. Il faut bien que la révélation, faite à des hommes, soit parlée en langue humaine et il est normal que les hommes, adhérant par la foi à cette révélation, s'efforcent de la comprendre de mieux en mieux, de plus en plus profondément, en leurs propres idées et en leur propre langue. C'est parce qu'ils ne peuvent manquer d'être exposés à l'erreur dans un tel effort, que le Christ a institué un Magistère vivant qui, « en tout ce qui concerne la foi et les mœurs, sera pour le théologien la règle prochaine et universelle de la vérité » [18], Oubliant le rôle propre de ce magistère, les uns voudront que l'on dépouille la proposition du dogme et par suite la théologie même de tout ce qui leur paraît adventice et puisé dans les philosophies humaines ; qu'on en revienne aux formules de l'Écriture et des Saints Pères, que l'on mette à la base des traités de théologie des notions révélées en propres termes dans les Saints Livres et non pas des notions « humaines », même si celles-ci sont éprouvées par une longue tradition théologique sous la vigilance de l'Église, même si le Magistère les a consacrées en les utilisant pour formuler le dogme [14] ; les autres, avec un même oubli, mais un moindre souci de vérité, penseront que s'il faut des notions humaines pour « penser le dogme », aucune d'entre elles ne pourra se dire définitivement vraie ; elles seront toujours « approximatives » et on pourra toujours les changer, les remplacer par des notions différentes, opposées même par bien des côtés, mais en somme équivalentes [15] ; et cela permettra de présenter le dogme à tout milieu culturel en ses notions à lui. Il faudra alors, non pas une théologie, positive et spéculative, mais des théologies diverses, s'exprimant toutes en des notions frappées de la même relativité, mais qui conduisent toutes à une vérité révélée qui nous est en somme inexprimable. D'un côté comme de l'autre, l'intention apostolique est évidente. Par l'une et l'autre voie, on « exténue au maximum la signification des dogmes » [14] : ou bien on obtient des formules minimales sur lesquelles les dissidents pourront aisément se mettre d'accord ; ou bien on arrive à dire que les différences de conception n'ont pas tellement de portée qu'on ne puisse toutes les unir dans la tendance à une même vérité

qui échappe aussi bien aux unes et aux autres, pour ce qui est de l'exprimer en formules définitivement vraies. L'erreur commune est de vouloir trouver en deçà des précisions données par le Magistère ou en deçà de toute formulation théologique, dans l'Écriture même ou les Pères, les formules qui permettront l'unité, en oubliant que ces formules doivent être entendues *dans le sens même que leur donne et leur a toujours donné le Magistère vivant de l'Église* [21]⁴: par conséquent en tenant compte de tout ce qui a été défini par lui, et non seulement « défini », mais décidé en ses diverses constitutions et décrets [18], et en tenant compte de cette théologie communément reçue qui a peu à peu élaboré ces enseignements au cours des siècles sous la vigilance active du Magistère et par l'effort de penseurs qui n'étaient « communs ni par le génie ni par la sainteté » [17]. Pour n'avoir pas compris le sens de ce labeur, ceux-là mêmes qui voudraient remplacer l'exégèse littérale des Livres saints, trop peu « religieuse » à leur gré, par une exégèse symbolique ou spirituelle, demanderont ici une théologie orante, une théologie enfin religieuse, comme si la Sagesse séculaire à laquelle ont tant travaillé un saint Bonaventure et un saint Thomas, pour ne nommer que des Docteurs canonisés, et que l'Église a tant surveillée et favorisée, avait fait fausse route ou n'était même pas restée « chrétienne » !

C. — *De quelques erreurs théologiques.*

I / il. Il n'est pas étonnant que de telles erreurs ou du moins, chez beaucoup, de tels flottements au sujet des notions les plus centrales, aient produit « dans presque toutes les parties de la Rhéologie des fruits empoisonnés » [25]. Que de choses peuvent être remises en question si on tient peu compte de l'enseignement des Conciles et des Souverains Pontifes ou si on le minimise, si on veut l'interpréter d'après les « sources » en leur état initial et non pas les sources d'après lui, si on pose en principe que toute l'élaboration théologique des siècles qui nous ont précédés doit être « reprise par la base » et reconstruite à nouveaux frais !

II / l'encyclique en dresse un bref catalogue dont nous ne souillerons ici que certains points [26-36].

III ; Dans un climat de culture philosophique qui déprécie l'intelligence, du moins ce qu'on appelle l'intelligence « conceptuelle », on ne pourra que minimiser la portée de toute *démonstration* rationnelle de l'existence d'un Dieu personnel et créateur et lui nier toute valeur réelle définitive. Confondant le rôle des dispositions subjectives de l'âme, en particulier de la volonté et de ses affections, qui est immense pour que l'intelligence s'ouvre et s'applique à cette démonstration, avec la valeur propre et objective de la démarche rationnelle, on voudra faire reposer

sur ces dispositions mêmes la certitude du raisonnement. Toute autre attitude sera qualifiée de « rationalisme ». D'autres, voulant substituer à la notion de Dieu, élaborée par la théologie et la théodicée chrétienne, une idée personnelle et confuse, métaphysiquement inélaborée, d'un « Dieu-Amour » (idée combien vraie, mais à laquelle théologie et théodicée chrétienne se sont appliquées à satisfaire du mieux possible), ne verront plus à quel point reste libre pour Dieu la création du monde et la présenteront comme une effusion nécessaire de sa bonté. Une philosophie intégralement évolutionniste, réduite à un monisme initial, verra l'esprit partout dans la matière et commencera par poser leur indistinction essentielle.

Le refus des notions devenues traditionnelles de nature et de surnaturel conduira à conclure que l'esprit créé, échappant à tout « physicisme », ne peut être autre chose qu'ouverture sur Dieu, et que par conséquent Dieu ne pourrait, le laissant à une nature qui lui serait propre, à sa nature pure, ne pas l'ordonner et l'appeler à la vision béatifique, dont on concède d'ailleurs qu'elle est don et grâce, puisque la créature, tout en ne pouvant avoir une autre fin ultime, n'a pourtant pas en son pouvoir les moyens de l'atteindre mais ne peut que la recevoir de Dieu. Mais c'est là « corrompre la gratuité de l'ordre surnaturel » [31], telle que l'entend l'Église.

La notion de péché originel sera prise *avant* les définitions de Trente ou même d'Orange, celles-ci si proches des élaborations augustinienes ; les textes de saint Paul et le récit de la chute dans la Genèse seront étudiés indépendamment du sens que l'Église y voit ; on s'adressera de préférence aux tout premiers Pères grecs ; dès lors les canons de Trente apparaîtront comme une cristallisation de la théologie occidentale, respectables certes, mais nullement irréformables ; on pourra recommencer à se demander s'il s'agit bien d'une « faute historique », arrivée au début de l'humanité et transmise à tous les hommes, « non par imitation mais par génération », et si on ne pourrait pas réduire l'assertion traditionnelle à exprimer simplement le poids de matière et d'asservissement à la matière dont chaque homme prend conscience. Selon un procédé que l'histoire des religions et des folklores nous fait bien connaître, l'auteur du document consigné dans la Genèse ayant eu cette vive conscience, en a cherché l'explication mythique dans une histoire projetée dans *VUrzeit*. Pourquoi ce « genre littéraire » serait-il incompatible avec l'inspiration ? Et d'ailleurs cette histoire d'une faute historiquement commise et transmise à tous les hommes est-elle même intelligible en termes de philosophie moderne ? Peut-elle être autre chose que la projection naïvement objective d'une donnée de conscience ? Il est bien clair que dans une telle conception.

e dogme du péché originel, tel qu'il est professé dans l'Église, prend un *tout autre sens*. Sans insister sur l'incompatibilité évidente de ce sens avec la foi catholique, remarquons que l'encyclique dévoile le vice initial de la méthode qui permet d'y arriver : rendre les notions à leur début indépendamment de l'interprétation donnée par le Magistère et tenir celle-ci pour réformable, même quand elle a été solennellement définie.

¶ Avec celle du péché originel, c'est l'idée même du péché en général qui devrait être révisée. Le concevoir comme une « offense à Dieu » ne peut être qu'anthropomorphisme et par suite comprendre le sacrifice du Christ comme une satisfaction à cette idée relèvera d'une mentalité religieuse primitive, qui a eu sa limite, mais que nous sommes heureusement habilités à dépasser, l'idée ancienne est peut-être trop consacrée pour être tout à fait dépassée, mais elle reste grossière, il faut comprendre les choses plus profondément en s'accommodant au sens moderne plus enrichi de l'ineffable transcendance divine et de la justice...

Comment comprendre la *transsubstantiation* si le mot de *substance* ne signifie plus rien de valable pour l'esprit? Abandonnant l'ancienne notion périmée, par laquelle une métaphysique grossière en réaliste s'est substituée à une spéculation qui aurait dû être « religieuse », concevons qu'au lieu d'une impensable présence physique nous avons dans les espèces consacrées le signe efficace d'une présence invisible, spirituelle, assurant l'union, la communion dans le Christ de tous les fidèles du Corps Mystique.

¶ Si on entre dans l'opposition, bien moderne, entre vie et structure, communauté et société, réalité communautaire et institution, on sera amené à distinguer aussi entre le Corps Mystique du Christ, rassemblement de tous les sauvés dans la grâce chrétienne et la charité, et l'Église instituée, l'Église catholique romaine, société utilisant toutes les contraintes du droit juridique » ; il faudra bien alors atténuer la signification propre de l'expression : « Hors de l'Église, point de salut », car on pourrait appartenir au Corps Mystique sans appartenir à l'Église. Sa Sainteté Pie XII précise que l'enseignement déjà donné dans *Mystici Corporis*, s'appuyant sur les sources mêmes de la révélation, et adressé par le Souverain Pontife à l'Église universelle, ne saurait plus faire l'objet d'une libre discussion théologique.

¶ La question est tranchée : Corps Mystique du Christ et Église catholique romaine sont une seule et même chose. Dès lors les hommes du dehors » qui, sans avoir eu contact avec la prédication d'Étienne et les sacrements, ont reçu par don de grâce, selon le mode qui a plu à Dieu, « secundum modos sibi placitos » (Saint Thomas, II-II, 2, 7, ad 3um), la vraie foi et la charité, ayant le vœu implicite du baptême, n'appartiennent pas moins à l'Église qu'au Corps Mystique. Ils appartiennent invisiblement

lui^

.6

à l'Église visible. Et, dépassant de fausses oppositions, on dira, avec Pie XII lui-même, (Discours aux Séminaristes de Rome, 24 juin 1939) : « C'est à tort que l'on distingue entre l'Église juridique et l'Église de la charité. Il n'en est pas ainsi ; mais cette Eglise juridiquement fondée, qui a pour chef le Souverain Pontife, est aussi l'Église du Christ, l'Église de la Charité et l'universelle famille des chrétiens ».

D. — *Problèmes de science et d'histoire.*

12. Nous ne nous sommes pas donné pour tâche de relever tous les enseignements de l'encyclique *Humani generis*, on pourra en signaler bien d'autres de haute importance. Nous ne pouvons cependant passer sous silence la prise de position à la fois si nette et si nuancée sur les problèmes de [l'évolution dans leurs rapports avec la vérité catholique [53-55]. Peut-on considérer l'homme comme un fruit de l'évolution animale? Cette évolution, quelle que soit la portée des preuves qui, en tel ou tel domaine de la vie, ont pu la faire considérer comme un fait scientifique, dès qu'on l'entend comme une explication généralisée, valable pour tout l'ensemble de la vie, et présentant toutes les différenciations structurelles, si foncières soient-elles, comme progressivement détachées par *descendance* d'un même principe initial encore indifférencié par rapport à elles, ne dépasse évidemment pas encore le domaine de *Vhypothèse*. Elle a pourtant conquis une telle place dans le vocabulaire même des sciences naturelles, et de là dans la mentalité commune, qu'on ne peut s'empêcher de poser la question de sa compatibilité avec la foi chrétienne, Mais il importe extrêmement, dans cet examen, l'encyclique nous le rappelle, à la fois de ne pas majorer les données scientifiques comme si elles avaient toutes la même valeur et avaient atteint la certitude, et de ne pas minimiser et passer sous silence ce que de son côté la théologie, en l'état présent de sa réflexion, tient pour enseigné par la révélation ou connexe avec elle. Il y a, de part et d'autre, des vérités acquises et aussi des données] moins sûres. Les unes et les autres doivent être pesées avec soin.]

Il est premièrement hors de doute que l'âme humaine ne peut, en tout état de cause, venir que de Dieu, par création immédiate. Le créateur a-t-il, pour le premier homme, utilisé une matière déjà vivante, portée par l'évolution à une structure assez proche du corps humain, ou une matière inanimée? Le Magistère de l'Église laisse aux penseurs catholiques la liberté de le débattre, mais avec prudence et dans une commune détermination d'accepter son enseignement, le jour où il jugera bon de le formuler d'une manière définitive.

Par contre, l'hypothèse dite du *polygénisme* ne peut pas être!

l'œuvre pour acceptable par un catholique. On n'a pas le droit de penser ou que toute l'humanité historique ne dérive pas du seul Adam par génération ou que le nom d'Adam désigne une pluralité de premiers parents : c'est qu'on ne voit absolument pas comment cette hypothèse peut être conciliée avec le dogme du péché originel qui implique le fait d'une chute historique, un péché vraiment commis à l'origine et transmis à *tous* les hommes *-par descendance*. Et le Souverain Pontife en profite pour revenir sur le caractère historique des premiers chapitres de la Genèse. Histoire populaire certes, et d'un tout autre style que ce que nous appelons aujourd'hui l'histoire, mais histoire qui nous fait connaître des événements réellement arrivés. Comment en faire le départ? Les exégètes ont à l'étudier et le travail ne leur manque pas. — Nous nous contenterons de cette mention très brève, car nous aurons à reprendre cet enseignement de l'encyclique dans la suite de notre article : *Le péché originel et les origines de l'homme*.

Conclusion.

Nous voudrions exprimer en terminant le sentiment d'immense confiance en l'Église catholique que procure la lecture d'un tel document. Cette prise de position à contre-pente d'un formidable courant de pensée, au milieu de circonstances dramatiques, alors que se menace la plus atroce des guerres et que l'assaut de l'athéisme et de l'irréligion semble demander que l'on réduise au minimum les conditions d'un « front commun » de résistance, n'est pas un geste *humainement* explicable. Il apparaîtra à beaucoup comme un défi. On ne pourra pas dire que l'Église choisit la voie facile, elle ne cherche pas à « jeter du lest » : dès qu'il s'agit de la vérité dont elle est gardienne, elle ne négocie aucun compromis, elle ne veut pas connaître d'accommodements, elle ne fait pas de concessions. Elle sait que son véritable appui est ailleurs qu'en ce monde. On dira sans doute qu'elle se rétracte sur son passé, qu'elle se durcit sur les conceptions d'un autre temps : quelle illusion ! Ce n'est pas le passé qu'elle garde, c'est la vérité qu'elle préserve.

Sa plus profonde singularité, celle qui est, de nos jours, à la racine des plus radicales oppositions, c'est qu'elle *croit à la vérité*. Le monde que nous appelons moderne et qui est sans cesse en proie à la veille d'être une époque révolue, tant se multiplient les signes de son agonie, a désespéré de la vérité. Le monde qui se prépare ne sera sûrement pas la résurrection du passé ; mais il est dans toute l'intégrité d'une jeunesse qui lui vient précieusement de l'immuable vérité divine que l'Église va l'aborder.

Elle n'a pas à se « réconcilier » avec le monde, ce n'est pas à elle de se convertir, elle est là pour le convertir. *C'est elle qui est vivante.*

Au moment même où, avec l'intransigeance de la foi, le Saint Père défend l'intégrité du dépôt qui lui est confié, il fait annoncer l'imminente définition du dogme de l'Assomption. Ici encore certains de ses enfants s'inquiètent : n'est-ce pas élever une barrière de plus entre l'Église catholique et les chrétiens dissidents ? Mais là précisément est le signe de sa vie. Vouloir qu'elle revienne à un état antérieur ou même qu'elle arrête le progrès de la formulation dogmatique à un point où les dissidents pourraient encore l'accepter, ce serait donner à l'hérésie et à la dissidence le redoutable pouvoir de paralyser l'Église dans sa vie propre, de l'arrêter au moment où ils l'ont quittée. Encore une fois, *c'est elle qui est vivante.* Elle continue sa marche en avant, non certes avec indifférence envers ceux qui la quittent et se figent sur ce qu'ils pensent avoir sauvé et conservé ; ce qui s'est consciemment séparé d'elle est voué à la mort : la branche coupée n'a plus de sève, ce n'est pas en elle que passe la vie qui poussera de nouveaux bourgeons ; et ce qui leur reste de vérité et de vie chrétienne appartient déjà et de soi à l'Église catholique où il tend à les ramener, quel que soit l'état de leur réflexion consciente ; l'Église catholique les attend dans la plénitude de sa vie montante, elle les appelle ; sa charité ne leur fera pas défaut ; elle saura les accueillir dans la communauté enfin retrouvée de la vie chrétienne ; elle sait bien que, dans l'ordre des contingences historiques, les dissidents peuvent n'avoir pas tous les torts et que ceux-ci sont largement partagés ; mais le fait central, c'est qu'au principe ils ont abandonné la foi catholique et que la réunion ne pourra jamais être qu'un retour à l'Église dont la vie n'a pas été arrêtée par leur départ. Elle a l'assurance de la vie éternelle.

Le Souverain Pontife relève à plusieurs reprises que pour beaucoup, la racine des erreurs qu'il condamne se trouve dans un sentiment excellent. Ce sont des *apôtres*, à qui il est insupportable de voir des âmes éloignées du Christ et qui ne voudraient pour rien au monde que cet éloignement fût causé par autre chose que des raisons vraiment essentielles. L'Église de France a donné, dans les dernières décades, un admirable exemple de générosité apostolique et d'esprit de conquête. Ce sont là des richesses trop authentiques pour qu'on n'ait pas le souci de les préserver de toute atteinte. S'il y a eu, ici ou là, quelque glissement doctrinal, celui-ci n'est certes pas lié de soi aux exigences de l'apostolat ; et sans doute les théologiens ne doivent-ils pas être les derniers à dire leur *mea culpa*, soit qu'ils n'aient pas eu assez le souci de rejoindre les préoccupations de leurs frères

t de se pencher sur leurs problèmes, soit qu'en le faisant ils aient trop oublié les exigences de leur propre tâche. Quoi qu'il en soit de responsabilités que Dieu seul pèse, et qu'il n'appartient pas aux hommes de déterminer, c'est vers le présent et l'avenir qu'il nous faut maintenant regarder, avec le souci qu'aucune richesse, ni de charité ni de vérité, ne nous échappe.

Abbaye de Saint-Maximin, 29 août 1950

fr.

fr. M. Labourdette, O. P.